

LE MUSÉON

ET

LA REVUE DES RELIGIONS

ÉTUDES HISTORIQUES, ETHNOGRAPHIQUES ET RELIGIEUSES

TOME II ET XVII

JANVIER 1898

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, Imprimeur-Éditeur
90, rue de Bruxelles, 90

—

1898

HISTOIRE

DE

L'EPIGRAPHIE SASSANIDE

(APERÇU SOMMAIRE).

(Mémoire lu à la section Iranienne du Congrès des Orientalistes tenu à Paris en Septembre 1897).

L'épigraphie sassanide comprend l'étude des inscriptions lapidaires, des médailles et des intailles ou pierres précieuses gravées. Je passerai successivement en revue les travaux qui ont été faits et publiés jusqu'à ce jour dans ces trois branches de l'épigraphie.

§ I. *Inscriptions*. Personne n'ignore que c'est Silvestre de Sacy (1758-1838) qui est le fondateur de l'épigraphie sassanide. Jusque vers la fin du siècle dernier, l'histoire ancienne de la Perse, malgré les travaux de Hyde, Anquetil et autres était mal connue ; quant à l'épigraphie proprement dite, elle était lettre morte. On n'avait que les copies de quelques inscriptions relevées par les voyageurs mais sans estampages et, en fait d'originaux, on ne possédait que quelques rares médailles dans les collections publiques et privées, qui avaient été publiées dans les recueils de Pellerin (1684-1782) du P. Froehlich (1700-1758), à la suite des monnaies Parthes ; mais ces médailles étaient en petit nombre, mal gravées et personne n'en avait tenté le classement ou la lecture.

En 1793 Silvestre de Sacy faisait paraître sous le titre de *Mémoires sur les diverses antiquités de la Perse*, quatre

Mémoires dont il avait donné lecture dans les séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pendant les années 1787, 1788, 1790 et 1791 et qui étaient intitulés :

I. *Mémoire sur les inscriptions et les monuments de Nakschi-Roustam* (lu le 9 mars 1787). — II. *Sur les inscriptions arabes et persanes de Tchehel-minar* (1er juillet 1788). — III. *Sur les médailles des rois de la Perse de la dynastie des Sassanides* (17 août 1790) et IV. *Mémoire sur les Monuments et les inscriptions de Kirmanschah ou Bisutoun* (1er juillet 1791).

Les anciens voyageurs : Mandello, Herbert, S. Flower 1667, Pietro della Valle (1586-1652), J. Struys 1681, Kaempfer 1700, Chardin 1674, Thévenot 1727, Le Brun 1704 et Niebuhr 1765 avaient parlé dans leurs écrits des monuments de Persépolis, et notamment des inscriptions et des bas-reliefs de Naqshi-Roustam. Des tentatives d'explications avaient été faites par Cuper (1644-1716), Lacroze (1661-1739), Hyde (1701), de Caylus (1692-1765) ; mais ces essais ne reposaient que sur des conjectures sans grande valeur. C'est à l'aide des dessins publiés par Niebuhr, qui seul avait pris des copies exactes, que de Sacy put entreprendre l'étude des inscriptions sassanides. Le Mémoire de 1787 contient le déchiffrement 1° de l'inscription trilingue de Naqshi-Roustam sur la rive droite du Polvar roud en trois lignes (pehlvi, chaldéo-pehlvi, grec) ; 2° de l'inscription trilingue en une ligne sise au même lieu ; 3° de l'inscription trilingue en quatre lignes de Naqshi Radjeb, sur la rive gauche du Polvar roud, d'après les copies de S. Flower, Chardin, Hyde et Niebuhr.

C'est dans ce travail mémorable que de Sacy, grâce à sa profonde connaissance de la langue perse, reconnut à côté de l'inscription grecque, l'existence de deux autres textes écrits en deux espèces de caractères différents qu'il supposa être la traduction de la partie grecque ; il parvint ainsi à déchiffrer ces deux textes en prenant pour base les noms propres grecs et en se servant des alphabets zend et pehlvi

publiés par Anquetil Duperron. L'auteur explique dans ce Mémoire comment il a retrouvé lettre à lettre, mot par mot le texte pehlvi-sassanide de cette inscription trilingue. Quant à la troisième partie (celle que l'on a appelée plus tard *Chaldeo-pehlvi*) il ne put déchiffrer que les noms propres et quelques mots qui lui parurent appartenir à un dialecte différent. Le point important sous le rapport graphique était que « dans ces deux genres d'écriture les voyelles ne sont pas exprimées, ce qui les rapproche de la plupart des écritures de l'Orient, même du pehlvi, et les éloigne au contraire du zend dont le caractère est d'être surchargé de voyelles ».

Dans le Journal des Savants du 30 pluviose an V, de Sacy publiait une addition à son premier Mémoire de 1787, et il fixait la lecture et le sens de quelques mots sur lesquels il n'avait présenté auparavant que des conjectures, notamment les trois premiers mots de l'inscription de Naqshi Radjeb qu'il reconnut être *patkali zakatch* (*zana*) *mazdaiasn.*

Dans le second Mémoire (1788), le savant français s'occupe des inscriptions arabes et persanes copiées par Niebuhr sur les ruines de Tchehel-minar (Persépolis). Nous n'avons pas à en parler ici.

Nous reviendrons plus loin sur le troisième Mémoire (1790) concernant les médailles.

Le quatrième Mémoire (1791) est consacré à l'étude des *monuments et des inscriptions de Kirmanschah ou Bisutoun dans le Curdistan* d'après les copies rapportées de Perse par l'abbé de Beauchamps vicaire général de l'évêché de Babylone.

Après avoir décrit les monuments auxquels appartiennent ces inscriptions en rapportant les relations consignées dans les recueils de voyage d'Otter (1707-1748) du P. Emmanuel Ballyet (1700-1773), de Edward Ives (1720-1786), de Grelot (1673), d'Abdùlkerim écrivain persan du XVIIe s. et enfin de l'abbé de Beauchamp 1787, le savant académicien s'occupe de la traduction des deux textes qui se trouvent sur le bas relief représentant les deux souverains, en prenant pour base

de son travail la copie de Grelot et celle de Beauchamp. Ce sont les inscriptions pehlvies dites de Sapor II et de Sapor III connues depuis sous le nom de Inscriptions de Tâqi-Bostân. De Sacy les a déchiffrées entièrement sauf quelques modifications complémentaires qu'il a ajoutées dans un Mémoire postérieur lu en 1809 à l'Academie, mais qui n'a paru qu'en 1815 (tome II des Mém. de l'Académie des Inscriptions.) Nous devons dire à la gloire du savant que la lecture est restée définitive depuis cette époque. Dans le même écrit de 1809, de Sacy traite de l'inscription grecque de Gotarzès de l'époque Arsacide, et de quelques pierres gravées sassanides à légendes pehlvies.

Les deux inscriptions de Tâqi-Bostân ont été, depuis, copiées par Ker-Porter 1818 (pl. 65), Flandin 1841 (pl. 6) et photographiées par Mr de Morgan (ce sont les seules), dans son premier voyage en Perse (1889, pl. 36 du tome IV).

Les découvertes de de Sacy devaient bientôt porter leurs fruits. Peu après l'apparition du volume de 1793, W. Ouseley voyageur anglais mettait à profit les découvertes du savant français pour publier et traduire un certain nombre de pierres gravées sassanides qui se trouvaient dans les collections de Rasp et Tassie (London 1791) et de Gorlée (Paris 1778). Les essais de Ouseley sont consignés dans ses ouvrages : *Epitome of ancient history of Persia*, 8° London 1799, *Medals and Gems* 4° London 1801 et *Travels in the East* 3 vol. 4° 1819-1823. Ce dernier écrit contient en outre les copies de nouvelles inscriptions sassanides prises par Ouseley à Takht-i Djemshid (Persépolis) en 1810-1812. Les lectures de Ouseley ont été en partie rectifiées par de Sacy dans son Mémoire précité de 1809.

Avec Sir J. Morier et Sir Robert Ker Porter, commence la série des voyageurs du XIXe siècle qui ont rapporté des dessins et des copies exactes des admirables bas reliefs sassanides de Salmar, Païkuli, Hamadân, Chuster, Persepolis, Châpour, Chirâz, Firouzâbâd et Dârâbgerd ainsi que des inscriptions qui ornent pour la plupart ces bas-reliefs.

Il nous suffira de citer les ouvrages accompagnés de nombreuses planches de : Morier (1818), Ker Porter (1822), Texier (1840), H. Rawlinson (1844), Flandin et Coste (1841), Ferrier (1860), Stolze et Andreas (1882).

Stolze est le premier et le dernier qui ait eu l'idée de prendre les photographies de tous les monuments épigraphiques dont on n'avait jusqu'alors que des copies à la main. Malheureusement les clichés en verre s'étant brisés durant le voyage, les épreuves photographiques sont souvent défectueuses aux endroits les plus intéressants. Les deux missions françaises qui ont, depuis, parcouru la Perse (la mission Dieulafoy (1881-82) et la mission de Morgan (1889-90)) n'ont malheureusement rapporté la photographie d'aucunes inscriptions arsacides ou sassanides. Dans le second voyage qu'il exécute en ce moment en Susiane et contrées voisines, M. de Morgan se propose de combler cette lacune et de prendre des copies photographiques des inscriptions et bas-reliefs qu'il rencontrera.

En 1839 le Journal asiatique imprimait avec des caractères typographiques nouvellement gravés et fondus, un Mémoire du D[r] Marcus Joseph Müller de Munich (1809-1874), intitulé *Essai sur la langue pehlvie*, qui est plutôt du ressort de la philologie que de l'épigraphie. En 1841 Eugène Boré (1809-1878) publiait, dans le même Recueil, des critiques sur l'interprétation donnée par de Sacy des deux inscriptions de Sapor II et de Sapor III, mais M. L. Dubeux (1798-1863) faisait justice de ces critiques dans un article paru en 1843 et reprochait avec raison à Boré de n'avoir pas connu la seconde lecture donnée par le Mémoire de 1809. On trouve encore dans le Journal asiatique de cette époque (avril 1842), un fac simile envoyé de Djoulfa par le même Eugène Boré, des trois inscriptions de Tengi-Soulek près de Bahbehân (Luristân) trouvées par le baron Bode qui lui-même quelques années après (1845) a publié son voyage avec un dessin des deux bas-reliefs rupestres représentant une série de personnages (cf. Flandin pl. 224 à 225) avec les trois mêmes inscrip-

tions. D'après l'attitude des personnages on pourrait croire qu'il s'agit de rois sassanides, mais les caractères des inscriptions sont tout à fait différents du pehlvi et du chaldéo-pehlvi. Il en est de même des inscriptions relevées par Layard en 1846 sur un très beau relief style sassanide à Tengi-Botân près Ab-Dizful, en Susiane et dont les caractères comme ceux de Tengi-Soulek semblent plutôt appartenir aux derniers Arsacides. En tous cas ces copies sont tout à fait insuffisantes pour entreprendre le moindre déchiffrement, il faut attendre des reproductions photographiques.

En dehors des inscriptions lues par S. de Sacy, la seule que l'on ait pu déchiffrer depuis, d'une manière à peu près complète, est l'inscription bilingue du Hâdji-âbâd près Persépolis.

C'est Ker Porter qui le premier en 1817 (pl. 15) publia le fac simile lithographique des deux textes sassanide et chaldéo-pehlvi. Le colonel Sir E. Stann en fit sur place un moulage en plâtre vers l'an 1831 qu'il donna plus tard au Musée de Dublin ; sur ce moulage on en fit un autre qui se trouve actuellement à la Société asiatique de Londres. Westergaard (1815-1879) dans son voyage en Perse, en 1843, prit une copie à la main des deux inscriptions et la publia à la suite de son *Bundehesh* (Havniae 1851). A peu près à la même époque, au mois d'octobre 1841 Flandin (1809-1876) copiait le même monument qu'il désigne sous le nom de « inscriptions de la grotte de cheikh Ali à Istakhar » (pl. 193bis t. IV). Sir H. Rawlinson (1810-1895) enfin avait copié en 1841 ce texte sassanide, mais cette copie dont E. Thomas a eu seul connaissance, est restée inédite. Parmi les voyageurs plus modernes c'est Stolze qui a publié (*Persepolis* 1882 pl. 126) une reproduction photographique du monument dont nous parlons.

Le premier essai d'interprétation des deux textes de Hâdji âbâd est dû à Edward Norris (1849) inédit. Haug (1827-1876) en 1854 déchiffra quelques mots et chercha à établir que le pehlvi des inscriptions était très peu différent de celui des

livres. La même année, Westergaard dans la préface à son Zend-Avesta, faisait au contraire une distinction entre le *pehlvi-sassanide* des inscriptions et le *pehlvi-zend* des livres, considérant le premier comme une langue sémitique mélangée de persan, et le second comme étant du pur iranien. En 1856, dans sa *Grammatik der Huzvarêsch Sprache*, Spiegel présente quelques savantes observations sur les inscriptions déchiffrées par de Sacy et sur les deux textes de Hâdjiâbâd. En 1868, Ed. Thomas (1813-1886) publiait dans le JRAS, un essai malheureux d'interprétation des deux textes de Hâdjiâbâd et ce fut West qui l'année suivante, dans le même recueil donna la vraie traduction, qui a été reproduite par Haug en 1870 et par Fried. Müller avec quelques modifications dans le WZKM 1892 p. 74. Je ne mentionne que pour ordre la traduction anglaise du texte sassanide par le Destour Dhunjibhâi Framji, Bombay 1853 et qui est un contresens d'un bout à l'autre. On sait qu'il s'agit dans ces deux inscriptions d'une flèche qui fut lancée par Sapor I contre un but invisible. Cet événement se rattache à une ancienne légende arsacide reproduite par Moïse de Khorene et qui se retrouve dans celle de l'archer Ereksha « aux flèches rapides » de l'Avesta. (v. Stackelberg *Zur iranischen Schützensage* dans ZDMG 1892). Il est regrettable que ce double texte (si tant est que nous en saisissions bien ce sens), ait été gravé pour conserver la trace d'un fait aussi futile, au lieu d'un événement historique qui aurait eu pour nous bien plus d'intérêt.

Au point de vue linguistique il ressort des travaux qui précèdent que les deux textes sassanide et chaldéo-pehlvi, quoique écrits avec deux alphabets distincts, ne constituent pas en réalité deux langues différentes. Ce sont deux langues iraniennes impreignées toutes deux de mots araméens mais pas dans les mêmes proportions ; mais le problème de la prononciation et du caractère propre à chacun de ces deux dialectes reste encore obscur ainsi que le reconnaissent Noeldeke, de Harlez, West et Fr. Müller eux-mêmes, dans leurs écrits les plus récents. Contentons-nous de constater

que l'alphabet chaldéo-pehlvi ne se trouve plus employé officiellement du moins ni sur les monnaies ni dans les inscriptions à partir du IVe siècle de notre ère ; l'alphabet chaldéo-pehlvi cependant a donné naissance à d'autres systèmes d'écriture que l'on rencontre sur des monnaies de la Transoxane, en même temps que les caractères pehlvis servent plus tard de types à un autre système d'écriture dont nous trouvons des spécimens également sur des monnaies encore indéchiffrées.

Les autres inscriptions sassanides sont :

1° L'inscription de Naqshi-Radjeb, en 31 lignes, découverte par Rich (1839), copiée par Flandin (pl. 190), étudiée par Thomas en 1868 (JRAS. 1868 p. 186), par Haug (1870) et en dernier lieu par West (1881) qui la déclare intraduisible. Noeldeke (Stolze pl. 104) en a cependant interprété une partie (1882).

2° L'inscription de Naqshi-Roustem en 77 lignes, découverte par Niebuhr en 1765 (pl. 34, 23 lignes seulement) reproduite en fragment par Ker Porter (pl. 21, quelques lignes), recopiée en entier par Westergaard (1843), Flandin (pl. 181) Stolze (pl. 120), étudiée par Thomas (1868), Haug (1870), West (1881) qui en a lu une grande partie et pense que le monument est de Narsès (283-300 av. J.-C.).

3° L'inscription de Narsès en 11 lignes, sise à Châpour, découverte par Morier en 1812, recopiée par Flandin (pl. 46), mentionnée par Longpérier (1841), déchiffrée par M. A. Lévy de Breslau en 1867, reprise par Thomas 1868, Mordtmann 1880 et Drouin 1886.

4° Les deux inscriptions de Takhti-Djemshid, en 12 et 11 lignes, découvertes et copiées par Ouseley 1798, photographiées par Stolze 1879 (pl. 49), étudiées par Thomas (1868) Mordtmann (1880), Noeldeke (1882), non encore complètement déchiffrées. Ces textes paraissent être de Sapor II et de Sapor III.

5° L'Inscription en 7 lignes de Firouzâbâd, découverte et copiée par Flandin (pl. 44), non encore déchiffrée.

6° Les trente deux fragments d'une inscription sise à Pâï-Kûli, découverts et copiés par Sir H. Rawlinson en 1844. Cette inscription est bilingue et contient 22 lignes en pehlvi et 10 lignes en chaldéo-pehlvi ; étudiée par Thomas 1868, West. 1869 et Haug 1870. Elle renferme un grand nombre de noms géographiques et les noms d'Hormazd et de Sapor, mais la date est incertaine et le déchiffrement est encore à faire. On ne sait pas où sont les copies de Rawlinson.

7° Les six tablettes en cuivre, dites de Cottayam qui datent du IXe siècle, trouvées à Travancore près du Cap Comorin, en 1806 par Colin Macauley, contenant une charte octroyée aux Chrétiens de l'Inde. Une de ces tablettes contient une inscription pehlvie en 18 lignes et, à la suite, un texte chaldéo-pehlvi en 8 lignes. Etudiées par Swanton (1884), Shakespear (1842), West (1869), Haug (1870) et Burnell (1874).

8° Les inscriptions pehlvies qui ornent plusieurs croix trouvées dans différentes villes du Sud de l'Inde, découvertes par les missionnaires catholiques, notamment Vincenzo Maria en 1652, décrites par Kircher 1655, Yule 1867, West 1869, Haug 1870 et Burnell en 1874.

9° Les Inscriptions en pehlvi cursif des grottes de Kanheri (Ile de Salsette) découvertes par Anquetil-Duperron en 1760, qui, à raison de la direction verticale des lignes, les prenait pour du mongol ; publiées en fac-simile par le parsi K. R. Câma en 1866, déchiffrées en partie par West en 1866 et 1880, et mentionnées par Haug 1870. Ces inscriptions sont datées de l'ère de Yezdegerd et remontent au Xe siècle de notre ère.

10° Les deux inscriptions pehlvies trouvées à Derband, l'une par M. Khanikoff en 1848, l'autre par le général Bartholomaei en 1860. Elles ont été publiées dans les *Mélanges asiatiques*, mais sont restées indéchiffrées.

11° L'Inscription pehlvie en 3 lignes gravées à la pointe sur un vase d'argent du musée de l'Ermitage, publiée par Olenin 1835, K. O. Müller 1837, Dorn 1846, étudiée par

Gildemeister 1876 et Saleman 1877 ; non encore complètement déchiffrée.

12° L'inscription en 5 lignes en pehlvi cursif qui se trouve en face la figure du général romain agenouillé devant un roi sassanide sur un bas-relief sis à Châpour ; copiée par Texier pl. 146, indéchiffrée.

13° Une grande inscription sise à Naqshi-Roustam, trouvée par Ouseley et qui aurait, suivant lui, 120 lignes très oblitérées. Le voyageur anglais n'a pu en prendre que quelques mots parmi lesquels on lit le nom de Varahrân.

14° Les diverses inscriptions pehlvies très courtes qui sont gravées sur deux patères sassanides trouvées à Badakhshân en 1837, publiées par le Dr Lord en 1837 et A. Cunninghan 1841, décrites par Longpérier (Œuvres t. I p. 87) — sur deux coupes de fer trouvées à Perm, publiées par Aspelin 1877 — le grafito sur le pied de la coupe de Khosroès conservée au cabinet des médailles à Paris — et les inscriptions en mauvais pehlvi qui ornent diverses coupes sassanides ou d'imitation sassanide récemment découvertes en Russie et non encore décrites.

15° Enfin, l'inscription en pehlvi cursif (18 lignes) présentée au congrès des Orientalistes de Paris par M. le Dr Casartelli, de Manchester, et non encore déchiffrée. Le moulage est au Musée de Dublin auquel il a été donné par Sir E. Stann en 1831.

(*A suivre.*) E. DROUIN.

SADJARAH MALAYOU.

XVe RÉCIT.

Dans ce Récit, l'auteur de l'histoire parle du Roi de Chine, il dit :

La nouvelle de la grandeur du Sultan de *Malaka* étant parvenue jusqu'en *Chine*, le roi de ce pays envoya un ambassadeur à *Malâka*, avec un navire chargé d'aiguilles, de soie, de fils d'or, d'étoffes damassées avec d'autres objets de provenance étrangère, dont il faisait présent au Sultan. Dès que ce navire fut arrivé à *Malâka*, le Sultan *Mansour-Chah* ordonna qu'on reçût la lettre et qu'on l'apportât en grande pompe, selon le cérémonial usité pour les lettres du roi de *Siam*.

Arrivée au *baleirong* elle fut reçue par le *bantara* et remise au *Khâtib* qui en fit lecture. Elle était ainsi conçue : « Lettre de dessous les sandales du roi du Ciel, allant au dessus de la couronne du roi de *Malâka*. Nous avons entendu dire que le roi de *Malaka* était un grand roi, c'est pour cela que Nous voulons son amitié et son affection, car Nous descendons, ainsi que lui, du roi *Alexandre Zou'l Karnéïn* (le Bicornu). Il n'y a pas de roi dans ce monde qui soit plus grand que Nous, et personne n'est capable de compter le nombre de nos sujets. Nous avons demandé une aiguille à chaque maison, et ce sont là les aiguilles dont est chargé le navire que Nous avons envoyé à *Malâka*. »

Sultan *Mansour Chah* ayant entendu la teneur de cette lettre, sourit et ordonna que l'on prît ces aiguilles, et qu'on emplît le navire de sagou perlé jusqu'à complet chargement. *Toun-Perapatih-Poutih*, frère cadet du bandahara *Padouka Radja*

fut choisi par le Sultan *Mansour Chah*, comme son ambassadeur au pays de *Chine*. *Toun-Perapatih-Poutih* mit à la voile, et après quelque temps de navigation, arriva au pays de *Chine*. Le roi de *Chine* ordonna que la lettre de *Malâka* fût portée en grande pompe, et qu'elle fît halte à la maison du Premier Ministre qui se nommait *Li-Pô*. Le jour allait poindre quand *Li-Pô*, avec les Ministres et les Grands se mit en marche pour se présenter devant le roi de *Chine*. *Toun-Perapatih-Poutih* les accompagnait. Alors arriva un vol innombrable de corbeaux qui les suivit et entra en même temps qu'eux. Parvenu à la porte extérieure, *Li-Pô* avec tous les Grands s'arrêta. Les corbeaux, eux aussi, s'arrêtèrent. Alors le gong-avertisseur résonna avec un bruit de tonnerre. La porte ayant été ouverte, *Li-Pô* avec les Grands, tous ensemble se remirent en marche et entrèrent. Les corbeaux les suivirent. Arrivés à une seconde enceinte, ils firent halte de nouveau et les corbeaux s'arrêtèrent. Le gong-avertisseur résonna une seconde fois et la porte ayant été ouverte, tous entrèrent ; et il en fut de même pour chaque porte jusqu'à la septième enceinte. Comme ils arrivaient dans l'intérieur le jour était levé, alors tous s'assirent dans le *baley*, chacun à sa place. Ce *baley* était long d'une farsange et n'avait pas de toit. La multitude des gens qui l'emplissaient était telle que leurs genoux se rencontraient ; il était bondé à ce point qu'entre les assistants il n'y avait pas le moindre intervalle, et tous sans exception étaient des *mantris* ou des *houloubalang*. Les corbeaux alors déployèrent leurs ailes et ombragèrent toute l'assistance qui était assise. Le tonnerre gronda, les éclairs se croisèrent dans l'espace, et le roi de *Chine* apparut comme une ombre dans une litière de cristal, tenue dans la bouche d'un serpent-nâga. A cette vue tous les assistants baissèrent la tête, se tenant prosternés jusqu'à terre, et ne relevant plus leurs visages. On lut alors la lettre de *Malâka*. Après qu'il en eut connu la signification, le roi de Chine fut très content de sa teneur. Le sagou perlé ayant été apporté devant le roi, il dit à *Toun-Perapatih-Poutih* : « Comment a-t-on fait cela ? » — « Mon-

seigneur, répondit *Toun-Perapatih-Poutih*, tous ces grains ont été roulés un à un. Ordre a été donné par notre Roi que chacun de ses sujets roulât ainsi un grain, et on en a chargé un navire, car le nombre des sujets de notre Roi est tellement grand que personne au monde n'en saurait faire le compte. » Le roi de *Chine* pensa dans son cœur : « Le roi de *Malâka* est vraiment puissant, et le nombre de ses sujets ne diffère pas beaucoup de nombre de Nos sujets ; il est bon que je le prenne pour gendre. » Il dit à *Li-Pô :* Puisque le roi de *Malâka* peut faire rouler ces perles de sagou à ses sujets, moi aussi je puis faire de même. Le riz que je mange, il faut le décortiquer ; qu'on ne le pile plus ! » *Li-Pô* répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » Et c'est là la cause de ce que les rois de *Chine* ne mangent plus du riz pilé, mais seulement du riz décortiqué. Chaque jour il y a pour le repas du roi de *Chine*, cinquante *gantang* chinois de riz décortiqué, un cochon et une grande cruche de graisse de porc.

Toun-Perapatih-Poutih, en se présentant devant le Roi, avait à ses dix doigts dix bagues. Un des ministres chinois venant à arrêter ses yeux sur une de ces bagues, *Toun-Perapatih-Poutih* la retira et lui en fit présent. Il agit de même pour tous ceux qui regardèrent ses bagues et il les leur donna toutes.

Un jour que *Toun-Perapatih-Poutih* était en présence du roi de Chine, le roi lui demanda : « Qu'est-ce que les gens de *Malâka* aiment surtout à manger ? » *Toun-Perapatih-Poutih* répondit : « Mon Seigneur, ce que nous autres Malais nous aimons surtout à manger, ce sont des *kangkong ;* il ne faut pas les couper en petits morceaux, mais les fendre dans toute leur longueur. » Le roi de Chine ordonna qu'on préparât des *kangkong*, selon ce qu'avait dit *Toun-Perapatih-Poutih*. Quand ils furent préparés, on les apporta devant *Toun-Perapatih-Poutih*, et tous les hommes de *Malâka* en mangèrent, en les prenant par la pointe et du bout des doigts ; en même temps ils levaient les yeux en haut et ouvraient la bouche très grande. Ce fut alors que pour la première fois

Toun-Perapatih-Poutih et les gens de *Malâka* virent nettement le roi de Chine. Les Chinois, après avoir vu le procédé des gens de *Malâka* l'imitèrent, et c'est pourquoi jusqu'à présent les Chinois se plaisent à manger des *kangkong*.

Lorsque la mousson pour le retour fut arrivée, après quelques jours d'intervalle, *Toun-Perapatih-Poutih* demanda la permission de s'en retourner. Le roi de Chine pensa dans son cœur : « Il est bon que je prenne le roi de *Malâka* pour gendre, afin qu'il m'envoie son hommage. » Alors il dit à *Toun-Perapatih-Poutih* : « Que mon fils le roi de *Mâlaka* vienne en ma présence, pour que je le marie avec ma fille la princesse *Hong-Li-Pô !* » *Toun-Perapatih-Poutih* répondit en s'inclinant : « Monseigneur, quant à votre fils le glorieux roi de *Malâka*, il ne lui est pas possible de quitter le pays de *Malâka*, car ce pays a des ennemis. Si Monseigneur daigne accorder cette grâce à son glorieux fils, eh bien ! s'il plaît à Dieu, je conduirai la princesse en bonne santé jusqu'à *Malâka*. Le roi de Chine ordonna à *Li-Pô* de faire équiper cent navires et d'en donner le commandement en chef à un grand *mantri* nommé *Di-Pô*. Tous les préparatifs terminés, le roi de Chine choisit cinq cents jeunes filles de grande beauté, en qualité de suivantes de la princesse, son enfant. Après cela la princesse *Hong-Li-Pô* et la lettre furent portées en grande pompe au prahou. *Toun-Perapatih-Poutih* et *Di-Pô* mirent à la voile pour *Malâka*, emmenant la princesse fille du roi de Chine.

Après quelques jours de navigation, ils arrivèrent à *Malâka*. On annonça au Sultan *Mansour Chah* que *Toun-Perapatih-Poutih* arrivait, amenant avec lui la princesse de Chine. Le Sultan fut très heureux d'entendre cette nouvelle, et il partit pour se porter à sa rencontre jusqu'à *Poulo Sebat*. Après qu'ils se furent rencontrés, le prince avec mille marques de grandeur et de magnificence l'introduisit dans le palais et fut émerveillé de la beauté de la princesse, fille du roi de Chine ; il la fit entrer dans la religion de l'islam, puis il l'épousa. Il en eut un fils nommé *Padouka Maimout*. Celui-ci

eut pour fils *Padouka-Sri-Tchina*, lequel fut le père de *Padouka Ahmed*, et ce dernier fut le père de *Padouka Isop*.

Les filles des *mantri* chinois qui étaient au nombre de cinq cents, entrèrent par l'ordre du prince, dans la religion de l'islam ; leur résidence fut fixée sur la colline dite des Chinois ; et jusqu'à présent cette colline a porté le nom de *Boukit Tchina* (colline des Chinois). Ce sont les Chinois qui ont creusé le puits de cette colline, et ce sont leurs descendants qu'on appelle les *bidouanda* chinois.

Le Sultan *Mansour Châh* donna un vêtement d'honneur à *Di-Pô* et à tous les *mantri* chinois qui avaient amené la fille du roi de Chine. Quand la mousson pour le retour fut arrivée, *Di-Pô* demanda la permission de s'en retourner. *Toun-Talani* et le ministre *Djana Poutra* furent envoyés par le Prince au pays de Chine, pour porter au roi, devenu son beau-père, son hommage. *Toun-Talani* mit à la voile pour le pays de Chine. Par la volonté de Dieu le Très-haut une tempête s'abattit sur le navire de *Toun-Talani*, et le poussa jusque sur la côte de *Bournei*. Le *Sangadji* de *Bournei* informé de cette nouvelle manda *Toun-Talani*, et celui-ci vint en la présence du roi de *Bournei* avec le ministre *Djana-Poutra*. Le roi dit au ministre *Djana-Poutra* : « Quelle est la teneur de la lettre du roi de *Malâka* au roi de Chine ? » *Toun-Talani* répondit : « Elle s'exprime ainsi : « Moi, roi de *Malâka*, à mon père le roi de *Chine*. » Et, reprit le roi de *Bournei*, le roi de *Malâka* envoie-t-il son hommage au roi de *Chine* ? « *Toun Talani* garda le silence, mais le ministre *Djana-Poutra* se retournant en face du roi, lui répondit : » Non, Monseigneur, Sa Majesté n'envoie pas l'hommage au roi de Chine, car la signification de *sahaya* (esclave ou sujet) est celle du mot *hamba*, dans la langue malaise, et c'est l'hommage des sujets du roi de *Malâka*. Cela veut dire que ce n'est pas Sa Majesté, mais bien ses sujets qui envoient leur hommage. » Le roi de *Bournei* demeura silencieux en entendant ces paroles du ministre *Djana-Poutra*.

La mousson étant arrivée pour leur retour, *Toun-Talani* et

le ministre *Djana-Poutra* demandèrent au *Sangadji* de *Bournei* la permission de s'en retourner à *Malâka*. Alors le roi de *Bournei* envoya une lettre à *Malâka* ; il y disait : « Le *padouka* fils envoie le salut au *padouka* son père. » Après cela *Toun-Talani* et le ministre *Djana-Poutra* partirent. A leur arrivée à *Malâka*, ils présentèrent la lettre du roi de *Bournei* au Sultan *Mansour Chah* et lui racontèrent toutes les circonstances de leur mission. Le Prince fut très content de les entendre, il donna des présents à *Toun-Talani* et au ministre *Djana-Poutra*, et il accorda beaucoup d'éloges à ce dernier.

D'un autre côté *Li-Pô*, avec les ministres qui avaient amené la princesse *Hong-Li-Pô* à *Malâka*, étant arrivés au pays de Chine, la lettre du roi de *Malâka* fut portée en grande pompe et introduite dans le palais. Ordre fut donné au Premier Ministre de la lire. Quand il eut connu la teneur de la lettre, le roi de Chine fut extrêmement content d'apprendre que le roi de *Malâka* envoyait l'hommage. Or, après un intervalle de deux jours le roi de Chine se sentit malade d'une démangeaison par tout le corps, puis il devint lépreux. Le roi de Chine fit appeler un médecin et lui demanda un remède. Mais ce remède ne le guérit point. Quelques centaines de médecins ne parvinrent pas à le guérir. Enfin se présenta un vieux médecin qui dit au roi de Chine : « Monseigneur ! Tous nos remèdes sont impuissants à guérir cette maladie tenace de votre glorieuse Majesté, cette maladie ayant été amenée par une cause toute spéciale. » — « Et quelle est cette cause de ma maladie ? » demanda le roi de Chine. — Le médecin répondit : « Mon Seigneur, le mal provient de ce que le roi de *Malâka* vous a envoyé l'hommage, et si Monseigneur n'a pas de l'eau qui a lavé les pieds du roi de *Malâka*, pour la boire et s'en laver le visage, Monseigneur ne guérira pas de cette maladie ! »

Après que le roi de Chine eut entendu ces paroles du médecin, il envoya un ambassadeur à *Malâka*, pour demander de l'eau qui avait servi à laver les pieds du Sultan. Lorsque tout fut prêt, l'Envoyé mit à la voile pour *Malâka*. Il y

arriva après quelque temps de navigation. Alors, on apporta cette nouvelle au Sultan *Mansour Châh* : « Un Envoyé du roi de Chine vient pour demander de l'eau du bain de pieds de sa Souveraine Majesté ! » Le Sultan *Mansour Châh* se rendit alors au baleirong ; la lettre venant du roi de Chine y fut portée en grande pompe, et le *Khâtib* reçut l'ordre de la lire.

Dès que le prince en eût connu la signification, il donna l'eau qui avait lavé ses pieds. Une réponse à la lettre fut faite et l'Envoyé du roi de Chine fut gratifié d'un vêtement d'honneur. La lettre et l'eau du bain de pieds furent portées en grande pompe au prahou, et l'Envoyé du roi de Chine s'en retourna. Après quelque temps de navigation il arriva au pays de Chine. La lettre et l'eau du bain de pieds du Prince furent portées en grande pompe au palais. Le roi de Chine but de cette eau qui avait servi à laver les pieds du prince, et se baigna avec. Au bout d'un instant seulement ce mal de la lèpre disparut de son corps et il fut entièrement guéri. Alors le roi de Chine fit serment qu'il ne voulait plus recevoir l'hommage du roi de *Malâka*, et que désormais entre ses descendants et ceux du roi de *Malâka* il n'y aurait plus d'hommage, mais simplement alliance et amitié mutuelle. — *Et Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !*

(*A suivre.*) ARIS. MARRE.

LA MÉDECINE DANS L'EMPIRE CHINOIS.

II. La médecine dans la Chine moderne.

L'observation du pouls, l'acuponcture.

L'art médical des Chinois actuels présente un des phénomènes les plus étranges que l'esprit humain puisse concevoir. Leurs théories anatomiques et thérapeutiques sont encore à l'état d'enfance ; les théories les plus bizarres, les plus antiscientifiques s'y étalent avec exubérance ; elles sont fondées sur des principes philosophiques aussi faux que singuliers et cependant l'esprit d'observation s'est développé chez eux d'une manière étonnante, le diagnostic et la thérapeutique toute pratique y ont fait des progrès qu'il ne serait pas inutile aux Européens de connaître.

Leur pratique médicale repose sur des théories fausses et puériles.

Et cependant ils guérissent.

Ils guérissent si bien que les missionnaires qui ont passé de longues années dans l'Empire du Milieu, vantent à l'envi leurs succès médicaux. Nuls n'excellent plus qu'eux à déterminer la nature du mal, à décrire les crises par où le malade passera ou bien a déjà passé. Ils saignent peu ou point, néanmoins les pleurésies sont moins fatales là-bas qu'en Europe.

Mais aussi ils ont étudié spécialement les remèdes et recherché les plus simples, surtout parmi les végétaux. Nos médecins Européens, à l'inverse des Chinois, étudient malheureusement plus les théories spéculatives que l'art de guérir.

Chez les Chinois c'est l'inverse. Le respect des morts leur interdisant les dissections anatomiques, ils ont dû redoubler d'efforts pour faire les observations nécessaires sur les corps des vivants et ils en sont venus au point que le capitaine Dabry, de longue résidence en Chine, a pu affirmer devant la Société d'acclimatation de France en 1863, qu'il « a vu, de ses propres yeux des cures faites par les médecins chinois qui lui ont paru miraculeuses ». (Voir le *Bulletin de la Société d'acclimatation*, t. IX p. 494 an. 1863).

Les ouvrages de médecine se sont multipliés en Chine, depuis 7 ou 8 siècles d'une manière extraordinaire. Il en est de toutes les natures et de toutes les formes, depuis les traités en 1960 chapitres et 168 livres tels que *Pou-tse-fang*, guide complet de thérapeutique, jusqu'aux monographies d'une centaine de feuillets ; depuis les grands ouvrages théorico-thérapeutiques tels que le premier déjà cité et le *Tching-Shi-Tchun-Shing* en 120 livres jusqu'aux recueils d'expérience, aux exposés de cas de clinique particulière. Il y en a sur l'observation du pouls, les maladies des yeux, les fièvres, les affections cutanées, la petite vérole, le choléra, les maladies des femmes et des enfants, l'acuponcture, etc. etc. D'autres sont consacrés à l'explication des prescriptions médicales et de l'efficacité des remèdes. Beaucoup sont accompagnés de planches d'une valeur véritable ; mais la plupart sont d'une obscurité qui en interdit la lecture aux non-initiés.

J'ai eu entre les mains le *Y-men fa-min* « Règles à suivre dans le traitement des maladies », le *Yu-i tsao*, « Recueil d'observations cliniques faites par l'auteur », le *Ku-ki ming-i fang-lun* « Considérations sur les recettes des médecins célèbres des temps anciens et modernes » et je puis attester que leur abord n'est point chose facile.

L'art médical des Chinois est une matière des plus vastes, comme on vient de le voir, et je ne puis penser à en donner une idée quelque brièvе qu'elle soit. Je veux seulement dire quelques mots sur deux points que j'ai déjà mentionnés

précédemment : l'observation du pouls et l'acuponcture ou piqure à l'aiguille qui n'est que peu ou point pratiquée en nos pays.

A. *De l'observation du pouls.*

Deux choses ont surtout frappé les Européens qui ont vu les Chinois observer le pouls des malades. C'est que cette observation ne leur fait pas seulement connaitre l'état de la circulation du sang, de la fièvre etc., mais qu'elle leur dévoile aussi la cause du mal, la partie souffrante, la nature de l'affection avec ses conséquences probables, c'est qu'aussi, en consultant le pouls, ils s'imposent une variété d'observations qui paraîtraient de la charlatanerie si elles n'étaient pas fréquemment couronnées de succès. Ils vont même jusqu'à modifier les principes de l'observation suivant les saisons de l'année.

Voici donc comment les médecins chinois procèdent à l'examen du pouls qu'ils doivent faire tout en premier lieu et avec une attention profonde et prolongée.

Le pouls se tâte à différents endroits, principalement sous l'occiput, sous l'oreille, au nombril, à la cheville et surtout aux deux bras. Cela se fait avec les trois doigts médiaux, un peu écartés et de trois manières différentes, par une application simple des doigts sur la peau, par une pression légère, puis par une compression de l'artère contre les os.

La vitesse du pouls s'apprécie non-seulement en elle-même, mais par rapport à la respiration du sujet ; le médecin doit comparer ces deux vitesses et ses principes lui indiquent leurs relations normales et les conséquences de leurs déviations.

Ainsi le médecin peut juger qu'un pouls d'une vitesse anormale en elle-même est normal quant au malade qu'il visite, par ce qu'il conserve son accélération naturelle indiquée par sa proportion avec celle du souffle pulmonaire. Le pouls régulier doit donner quatre ou cinq battements pendant le

double acte de la respiration. Des désordres cardiaques latents, par exemple, pourront se révéler par la perturbation de ces rapports.

Le médecin chinois reconnaît dans le pouls des qualités, des variations de natures diverses et multiples qui lui donnent des indications les plus précieuses pour le diagnostic et la thérapeutique. Le pouls, à ses yeux, peut être profond ou superficiel, sensible ou disparaissant à la pression, mol ou rude, dégorgeant comme l'eau qui déborde, trémulant, fin et doux, filant comme une perle qui se meut, ou comme des gouttes tombant du toit. Il peut aussi donner la sensation d'une corde d'instrument tendue et d'autres encore.

Ces divers états du pouls sont en rapport avec ceux des organes vitaux, cœur, foie, poumons, intestins, estomac, rate, reins, vessie etc. etc. et chacun donne une indication spéciale quant aux conditions de l'organe auquel il se rattache principalement.

Pour aiguiser ses sens et sentir des nuances aussi fines, le médecin doit faire ses visites, de préférence, le matin et à jeun. Il doit, avant de s'y rendre, mettre de côté toute préoccupation, éviter toute distraction, se tenir dans le calme et conserver sa respiration libre et régulière.

On voit que les médecins chinois prennent leurs fonctions au sérieux. On doit dire aussi que les gens de l'Empire des Fleurs ont les sens d'une extrême finesse et d'une sensibilité exquise.

Rien ne le montre mieux que l'aperception si facile pour eux des accents de leur langue et leur appréciation du timbre des instruments de musique qui leur a, de tout temps, fait goûter des charmes qui nous sont absolument inconnus et inconnaissables.

Les livres de médecine du peuple chinois distinguent cinquante et une conditions diverses du pouls dont vingt-six sont des signes de mort et vingt-cinq révèlent seulement des affections légères. Nous ne les énumérerons pas ; nous l'avons fait ailleurs et les lecteurs curieux de se renseigner

sur ce point trouveront un traité complet de la matière dans l'ouvrage du capitaine Dabry.

Nous ne saurions qu'engager nos savants européens à se donner la peine de le lire et de faire quelques expériences ; car les faits donneraient tort à leur incrédulité ou à leur mépris.

Ajoutons seulement que l'observation du pouls n'est que le commencement de l'examen diagnostical tant à la première visite qu'à toutes les suivantes et que les livres chinois donnent les renseignements voulus sur la signification de tous les symptômes et leurs conséquences quant à la thérapeutique.

Cela dit passons à l'autre partie de notre sujet.

B. *L'acuponcture.*

Ici nous sommes sur un terrain solide et d'observation directe puisqu'il s'agit d'une opération chirurgicale bien qu'elle soit destinée à la guérison des maladies internes. Les Chinois guérissent ces affections par des piqures à l'aiguille et cela depuis des siècles.

Leur principe est que beaucoup de maux intérieurs, les douleurs de ventre, les maux d'estomac, des reins, etc. proviennent de la production interne ou de l'introduction par l'extérieur de fluides ou de gaz pernicieux ou superflus, dont il faut dégager le malade en pratiquant dans les canaux de la circulation une ouverture qui leur donne passage. Le même moyen est employé pour introduire l'air de l'extérieur quand il est nécessaire à la guérison. A cet effet ils ont, outre les bistouris européens, des aiguilles d'une finesse extrême, faites d'or ou d'une matière inoxydable et d'une dureté parfaite. La ponction se fait en faisant tourner l'aiguille en spirale ou en la frappant avec un petit marteau. La cautérisation de la plaie se fait au moyen d'une feuille d'armoise que l'on applique sur le trou par une de ses extrémités et dont on fait brûler l'autre jusqu'à ce que la chair soit échauffée.

Les médecins chinois sont d'une habileté extrême à pra-

tiquer ces ponctions, à pénétrer profondément dans le corps en saisissant le point voulu à travers les organes, et bien peu manquent leur coup.

Le fait le plus remarquable c'est que ces piqures se font très souvent fort loin de la partie malade. Ainsi pour un *torti-colli*, on en pratique une à 15^m au-dessus des premières vertèbres. Pour les coliques ce sera sous le croupion, etc. etc.

Peut-être, probablement même, nos savants docteurs occidentaux souriront en lisant ces choses et ne se donneront pas même la peine d'examiner les faits. Auront-ils raison? Je n'en sais rien. Mais tout ce qu'on peut dire à la défense de leurs confrères chinois c'est que

Ils guérissent incontestablement.

Dernièrement encore un chef de mission me disait qu'après avoir juré de ne jamais recourir à un médecin indigène, il avait été forcé de violer sa parole et que — malheureusement — il s'en était trouvé extrêmement bien.

Je constate le fait laissant à d'autres le soin de l'expliquer et d'en tirer les conclusions qu'il comporte.

Donnons en terminant quelques extraits de livres modernes de médecine. Voici d'abord la préface d'un recueil thérapeutique très connu, le *Yü-i-tsao*. On y trouvera des idees qui ne manquent pas de justesse.

« Depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, chaque âge, chaque dynastie a eu ses médecins. Et, bien que tous fussent des hommes éclairés, saints, instruits et sages, leurs systèmes ne furent nullement les mêmes. C'est que la thérapeutique ne peut se régler par principes fixes comme on forme des ronds, des carrés, des lignes horizontales ou perpendiculaires avec la règle et le cordeau, le compas et le niveau. Pour guérir les maladies il faut d'abord en bien étudier la nature. C'est seulement quand on en connaît bien les caractères qu'on peut y appliquer les remèdes convenables. C'est ainsi seulement qu'on en triomphera.

Quand on a bien reconnu le mal on peut choisir, parmi les

milliers de médicaments un ou deux qui conviennent et ainsi on agira avec parfaite science. Si non, on reste dans l'ignorance et l'on est exposé à toutes les méprises.

En effet, tout remède peut en certain cas nuire à l'homme, car dans la nature sont comprises les choses les plus contradictoires.

Les médecins de ces derniers temps n'ont eu qu'une science de plus en plus vide et stérile ; ils n'ont perfectionné qu'une chose : la connaissance des remèdes et nullement celle des maladies. Faible et faussée, leur science n'a pu triompher des misères humaines. Ils ont cru que la mort suivait un cours constant et n'ont pas su que le ciel dans son amitié ou sa colère envoie la vie ou la mort.

Chacuns considérant les principes de son école et des règles toutes faites, ont établi des recettes arrêtées *a priori*, croyant ainsi manifester leur discernement, leur prudence. Ils n'ont point recherché par l'étude les causes des maladies, ce qui les engendre et comment les remèdes y correspondent. Tout entiers à la recherche, à l'application des remèdes, ils ne se sont pas occupés de ce qui pouvait être fait sans ces agents ou en dehors d'eux. Pour ces docteurs il n'y avait que les remèdes. point d'examen des maladies, point d'étude de l'action des forces vitales.

Sans ces connaissances, on ne peut point pourtant distinguer les effets heureux ou funestes des remèdes, ce qui en eux est vivifiant ou vénéneux, bon ou mauvais ; les qualités des médicaments ne sont pas en rapport constant avec celles des maladies. Dans cette ignorance, comment ceux qui veulent employer les remèdes sauront-ils ce qu'il faut prescrire ou rejeter ? En ce cas, ils n'ont qu'à se désister de la pratique médicale.

Jadis quand on élevait un autel, on formait le plan et suivait ensuite le modèle sans devoir démentir sa parole. On y entassait le grain comme une montagne. Quand le sacrifice était achevé et qu'il en restait notablement, on en tenait note.

Pourquoi les médecins, bien que leur fonction soit moindre, n'agiraient-ils point ainsi ?

« Telle année, tel mois, en tel endroit, tel individu a été examiné par nous ».

Puis on indique s'il était gros ou maigre, grand ou petit, quelle était sa couleur, s'il était malsain ou de bonne santé, si sa voix était claire ou troublée, étendue ou faible, s'il était de tempérament et d'air sombre et triste ou joyeux, aimable. Quand la maladie a commencé, quel remède on lui a administré tout d'abord ; puis par la suite, quel remède a produit quelque effet et quel autre a été inefficace, si c'est le matin ou le soir que le mal est le plus fort, le malade est-il froid ou brûlant, le manger et le boire lui plaisent-il ou pas, en a-t-il pris peu ou beaucoup ; les selles et les urines sont-elles molles ou rudes, et de quelle quantité.

Quant au pouls quelles en sont les variétés ? Laquelle des 24 veines se montre seule au-dessus des autres ; lesquelles s'il y en a plusieurs à la fois ?

Les maladies ont leur effet désastreux à l'intérieur, ou troublent l'extérieur. D'autres ont ce double effet en même temps, quelques-unes ne produisent pas de lésion sensible.

L'observateur doit indiquer ce qui en est à ces divers points de vue.

Il doit examiner encore si la maladie est continue ou interrompue. Ce qui arrive avant et après les plus forts accès. S'il y a émission d'urine ou vomissement. Comment est la diarrhée et comment on y remédie, quelle est celle des sept conditions du pouls (1), de quel agent naturel (l'eau, la chaleur, le soleil, le froid et le vent) de quel goût doit être la drogue (doux, amer, salé, piquant) etc. (2).

Le procès-verbal doit indiquer à quel moment ces constatations ont été faites.

Tout cela doit être mis par écrit avec le plus grand soin et tous les détails désirables, de la manière la plus exacte.

(1) Fort, faible, lent, précipité, égal, irrégulier, redoublé, à niveau ou profond.

(2) Ou mieux : celui que le malade préfère.

L'année fait connaître les influences atmosphériques qui ont régné à ce moment ; le mois indique la saison et ce que celle-ci a d'influence sur la médication.

Par la désignation de l'endroit, on sait si c'est une terre élevée ou basse, sèche ou humide et les conditions thérapeutiques de ces états géographiques ou atmosphériques. Tout cela doit être connu pour fixer le traitement.

I.

Moyen de sauver un pendu.

Si la strangulation a duré depuis le matin jusqu'au soir, bien que le corps soit froid on peut encore sauver le pendu. Si elle a duré du soir jusqu'au matin il y aura à cela une certaine difficulté.

Si le dessous du cœur reste chaud pendant un jour, on pourra le sauver.

Si l'on n'a pas pu couper la corde on doit prendre le corps tout doucement, le détacher, le coucher, puis quelqu'un doit lui marcher sur les deux épaules, soulever ses cheveux de la main.

S'il est impossible de lui plier la tête en bas, on doit lui presser très doucement la gorge pour y remettre tout en ordre, lui frotter la poitrine avec la main, le remuer doucement. Un autre frictionnera les bras et les jambes et les étendra puis les pliera fortement mais petit à petit, tandis qu'un troisième pressera le ventre.

Quand le souffle reparait à la bouche, que l'étranglé respire et revient à lui, on lui fait boire du jus de laurier avec de l'eau de riz. On lui humecte la gorge, on lui souffle dans les oreilles, on les frotte avec un pinceau.

De cette manière et dans ces conditions il n'en est guère qu'on ne sauve.

Tout individu étranglé de quelque sexe qu'il soit et bien que son corps soit droit et raide, peut encore être sauvé et rendu à la vie.

On le prend dans ses bras, on le soulève et le détache, on le pose sans le remuer sur un terrain plat. On prend très doucement ses bras et ses jambes, on les plie sans violence. On apporte des étoffes de soie ou de toile molle et douce pour l'envelopper et le serrer.

Pour le faire respirer sans compression, on fait asseoir un homme près de sa tête, les jambes appuyées sur ses épaules. On lui tient soulevés la tête et les cheveux. On lui tend les bras et les tient droit, 2 hommes lui soufflent dans les oreilles avec un tuyau de pinceau ou autre.

Pour faire revenir la respiration, on frotte la poitrine avec la main, puis on introduit dans le nez du sang de la crête d'un coq vivant, du côté gauche si c'est un homme, du côté droit si c'est une femme ; pour celle-ci on emploie du sang de poule.

Quand on a pu ainsi rappeler à la vie, si l'interruption du souffle vital a duré longtemps, il faut souffler et frotter longtemps.

Si on n'avertit personne quand les membres sont tout à fait froid, il est très rare qu'on sauve le pendu.

Note. La 48e année de K'ienlong, le 29 du 5e mois, une femme de Fu-Yang-hien au Tche-kiang, se pendit. On la détacha mais on ne suivit pas les règles, on ne lui mit pas la gorge en haut, en sorte que la respiration y pénètre, on ne lui frotta pas les jambes et les bras, le sang se coagula dans les vases et le 2 du 6e mois, elle mourut.

II.

Moyens de sauver un noyé.

1. On enveloppe le bas du corps de la personne noyée d'un linge frotté de poudre de Kioh ; si au bout de peu d'instants, l'eau lui sort de la bouche elle est rendue à la vie. Il faut plier les jambes du noyé, puis le mettre sur le dos d'un homme vigoureux, dos contre dos, et faire marcher celui-ci. Quand l'eau sera vomie par le noyé il sera sauvé.

2. Un second moyen est de préparer sur le sol une sorte de baignoire de boue dans laquelle on met le noyé étendu sur le dos et de recouvrir son corps de la même boue. Après cela, on lui ouvre la bouche et les yeux, la vapeur de l'eau s'exhale au milieu de la boue et le noyé revient à la vie.

Quand même le noyé serait raide comme un mort et sans respiration, par ce moyen on peut le rappeler à la vie.

3. On chauffe fortement du sable, on en couvre le visage du noyé : on lui en met par dessous et par dessus, en évitant le nez et la bouche.

Si le sable se refroidit on le renouvelle ; quand on l'a changé plusieurs fois, le noyé revient à la vie.

En outre on vide un demi-verre de vinaigre dans le nez.

On lui enveloppe le bas du buste dans une étoffe couverte de cendres, de pierres brûlées, faites en mortier.

On le met la tête en bas et dans cette position on lui humecte l'intérieur du nez avec de la liqueur pure et on lui lave le bas du corps. On lui ôte ses vêtements on lave bien le nombril et on lui souffle à travers un tube, dans les deux oreilles en même temps.

On peut aussi faire de nombreuses cautérisations au-dessus du nombril (brûler avec une pointe de fer).

4. Dès qu'on a retiré le corps de l'eau, on se hâte de le lever, de lui ouvrir la bouche et l'on y met un bâtonnet transversalement.

On pourra faire sortir l'eau en soufflant dans les deux oreilles au moyen d'un tube de bambou. En été on met le corps, le ventre en bas, sur le dos d'un bœuf ; deux le tiennent des deux côtés et font marcher l'animal à pas lents. Ainsi l'eau sort d'elle-même par la bouche, qu'il y en ait peu ou beaucoup. On use en même temps des remèdes indiqués ; on frotte neuf fois avec une décoction de gingembre frais et du Su-ho (1) fondu ou avec du jus de gingembre frais.

Si l'on n'a pas un bœuf à sa disposition, on fait coucher un homme sain, on met sur son dos le corps du noyé puis

(1) Sorte de jus provenant de l'*altingia excelsa* et le liquidambartrée.

on fait remuer le premier de manière à produire le même effet que la marche du bœuf et faire sortir l'eau. Si l'on n'a ni bœuf ni homme propre à faire ces choses, on peut mettre le corps inanimé, retourné sur l'orifice d'un immense chaudron.

En hiver on le déshabille et lui met des habits chauds, on le frotte avec du sel chauffé, et le nombril avec un fer. On étend sur lui de chaudes couvertures, on le met devant le foyer.

Autre moyen encore. On prend un vase à liqueur, on y introduit un rouleau de papier auquel on met le feu, puis on place le vase retourné, l'orifice sur le nombril du noyé. Si cela ne suffit pas, on refait l'opération une seconde fois. Si le noyé vomit alors l'eau avalée, il est sauvé.

Quand on retire de l'eau un noyé, s'il a encore une faible respiration, il y en a qui lui chauffent fortement la poitrine, puis font coucher un homme nu sur son corps et le couvre d'épais vêtements. Puis on agite le corps inanimé pour lui faire rejeter l'eau avalée.

On fait aussi entrer dans le nez de la fumée de gros papier brûlé. On y souffle de la poudre fine de Tsao-kio (1). Si cela le fait cracher, le noyé sera sauvé.

III.

Enfin voici l'une des recettes courantes pour guérir l'angine cancéreuse.

C'est d'abord une poudre à souffler dans la gorge.

Elle est ainsi composée :

R. Margarit. pulv.	15.44
Sediment. urin. praepar.	11.56
Lapid bezoard. bov. pulvis	5.86
Rhizom. coptid. pulv.	15.44
Carbon. veget. pulv. e prunis	7.72
Spumae pigment. indici	7.72

(1) Le *Gladetchia sinensis*.

Borneol. pulv.	7.72
Rad. liquirit. pulv.	3.86
Borac. ust. pulv.	5.86
Cinnabi. nativ. p.	11.58
Acet. cupric p.	1.93
M. f. pulv.	

Puis vient une décoction à prendre intérieurement. En voici un spécimen.

Trochisc. ari et fel	57.9
Rhiz. copt. conscis.	38.7
Radic. scutell. viscidul. conscis.	38.6
Rad. ginseng. nig. id.	77.2
Rad. platycod. grandifl. id.	57.9
Rhiz. alpiniæ id.	57.9
Flor. caprif.	77.2
Bulb. uvular.	38.6
Cortic. pteroc. flav.	58.6
Radic. cajan. flav.	77.2
Capsul. forsyth.	57.9
Rad. liquir. c. melle	38.6
Tuber. pachyrhiz. trilob. cons.	57.9

Ce traitement se complète par un régime approprié aux symptômes spéciaux du cas présent et le malade guérit (1).

Terminons par cette sentence du *Yü-i-tsao* (2).

La médecine est toute observation réfléchie. Quand une maladie est devant soi, on doit d'abord observer sa marche et ses symptômes ; puis on en trace la chaine par les préceptes et la trame par les prescriptions, les formules. Toutes les choses mystérieuses et merveilleuses dont parlent les traités médicaux reposent sur l'observation réfléchie.

Ch. de Harlez.

---

(1) Ces recettes ont été puisées dans la monographie de M. Vorderman consacrées à ce sujet.

(2) Les remèdes en rapport avec l'observation. Notes de clinique.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES.

(Suite.)

III.

Il vient d'être parlé des anciennes migrations dont le sol du Mexique a été le théâtre. Occupons-nous maintenant de celles qui remontent à une époque moins reculée. Nous les pourrons suivre avec un degré de précision suffisante et en fixer l'époque au moins d'une façon approximative. L'on verra ce qui, dans le texte de Sahagun, doit être considéré comme se rapportant à ces derniers mouvements de population. Ce sont eux, pour ainsi dire, qui donnèrent aux sociétés de la Nouvelle Espagne, la physionomie particulière qu'elles conservèrent jusqu'à l'arrivée de Cortez.

Avant toutes choses, remarquons que ces envahisseurs semblent se pouvoir rattacher à deux races bien distinctes. Les derniers sont les Chichimèques, mal à propos confondus par Sahagun et bien d'autres à son exemple avec les Nahoas ou Mexicains. Dans les seconds, nous reconnaissons les peuples d'origine Nahuatle, mais de même que les Chichimèques, fondateurs du royaume de Tezcuco, avaient fini par adopter l'usage de la langue Mexicaine, de même, certaines tribus Nahuatles, par exemple celle qui conquit le pays Othomi, abandonna son idiome maternel pour adopter celui des vaincus. Ici donc se manifeste une contradiction dont il est facile de déterminer la cause, entre les données fournies par l'histoire et celles de la linguistique.

Commençons par l'invasion chichimèque. Ixtlilxochitl nous représente Xolotl, litt. : « Le dragon », prince de ces peuples partant d'une contrée que l'on nomme Chicomoztoc, située vers le nord. Elle doit sans doute être assimilée à celle que Mendieta donne comme le berceau de la plupart des races du Mexique. Aussi bien que l'antique Scandinavie, elle passait en quelque sorte, pour la *Vagina Gentium*.

Ajoutons toutefois que ce terme avait une signification bien vague. On l'appliquait volontiers, notamment, à toutes les régions du nord, peuplées par des tribus barbares, et il ne saurait rien préjuger quant à la nationalité des peuplades qui en sont sorties.

Quoi qu'il en soit, Xolotl, le grand Chichimèque avait appris par ses émissaires la ruine de la monarchie Toltèque qui avait définitivement succombé en l'année *Célecpatl.* (1 silex) ou 959 de notre ère. Il savait que le pays d'Anahuac était resté presque entièrement désert. Aussi vient-il pour le coloniser, en l'année *Macuillitecpatl* (7 silex) ou 963 de notre ère. Il pénètre jusqu'à Tullan qu'il trouve en ruines et où il refuse de s'arrêter. Il rencontre sur les bords du lac Mexico, une localité du nom de *Ténayucan-Oztopoloc,* à environ 4 lieues nord de la capitale actuelle du Mexique, où il y avait beaucoup de grottes semblables à celles dont les Chichimèques faisaient d'ordinaire leurs habitations. Cette circonstance contribua, sans doute puissamment, à le décider à y établir la capitale de son nouvel empire, qui paraît avoir compris le territoire des états actuels de Mexico, Puebla et Tlaxcala. Il était naturel d'ailleurs que des peuples d'origine boréale se fixassent de préférence sur les hauts plateaux, où la température n'est pas trop élevée et où l'on n'a point à craindre les chaleurs étouffantes du littoral. Le prince Quinantzin-Tlatelcaltzin, petit fils de Xolotl, transporta, dit-on, le siège de sa domination de Ténayucan à Tezcuco. Cette ville resta dès lors la métropole de Chichimèque (1).

En tout cas, c'est du vivant même de Xolotl, que les envahisseurs de race mexicaine commencent à affluer des provinces éloignées de l'ouest jusque dans la région des grands lacs. Vraisemblablement, elles y rencontrèrent d'autres tribus de même origine, mais venues à des époques antérieures. Confrontons le récit de leurs migrations tel que le donne Sahagun avec ceux de différents auteurs.

(1) Ixtlilxochitl ; *Histoire des Chichimèques*, t. 1er, chap. IV, pag. 30 et suiv.

A. *D'après Ixtlilxochitl.* Ç'aurait été en l'an 1011 de notre ère, c'est-à-dire 47 ans après l'établissement de Xolotl dans la vallée de Mexico, 52 ans après la dispersion des Toltèques qu'arriva la nation des *Aculhuas.* Elle était originaire de la parti la plus éloignée du Michoacan et d'origine Chichimèque. En d'autres termes, ce peuple, d'origine Nahuatle, partie d'une région occupée depuis longtemps par des tribus de même race, tenait à honneur de se dire apparenté aux Chichimèques, possesseurs de ces régions, par le motif qui portait les habitants d'*Ilion recens*, à se proclamer *cognati populi Romani*. Les Aculhuas, d'ailleurs, se trouvaient partagés en trois bandes. La première était celle des Tépanèques, dont le chef nommé *Aculhua* passait pour le plus puissant de tous. Ensuite venait celle des Othomies, partie de la région la plus éloignée et parlant la langue la plus différente des autres. Ils obéissaient à *Chiconquauhtli*, litt. : « sept aigles. » D'après ses historiens, ajoute l'auteur chichimèque, ce peuple aurait eu pour berceau primitif les régions situées de l'autre côté de cette Méditerranée que l'on appelle « Mer Vermeille ». Enfin, la troisième et dernière peuplade, celle des Aculhuas, obéissait aux ordres de *Tzontécomatl.* La vérité est que les prétendus Othomies d'Ixtlilxochitl étaient, sans doute, de véritables Nahoas, tout comme les deux autres bandes émigrantes, et qu'ils adoptèrent, plus tard seulement, l'idiome Othomie qui était celui des peuples par eux subjugués. Ainsi l'on a vu les Galates, d'origine Gauloise et qui formaient une sorte d'aristocratie conquérante et militaire dans une portion de l'ancienne Phrygie, abandonner promptement l'usage de la langue gauloise pour celui de la langue grecque. La dissemblance profonde qui existe entre l'Othomie et le Mexicain a décidé notre auteur à assigner une origine extraordinaire et lointaine aux peuples partants les premiers de cet idiome. Suivant toute apparence, ceux-ci sont venus du Septentrion et non de l'Ouest dans la vallée de Mexico et à une époque bien plus ancienne que la migration Aculhua. En effet, les

dialectes avec lesquels il paraît offrir le plus de ressemblance, indépendamment du Pirinda et du Mazahua, sont le Méco ou Jémes et autres dialectes parlés au nord de l'Anahuac.

Quant aux Aculhuas, leur nom signifie simplement : « Culhuas des régions aquatiques », et peut être bien ne leur fût-il donné qu'après leur établissement dans la région des grands lacs.

Quoi qu'il en soit, le monarque Chichimèque accueillit bien les nouveaux venus. Il leur concéda des terres où ils purent s'établir. Le chef des Tépanèques ayant même épousé une fille de Xolotl, reçut en apanage la cité d'Azcapotzalco, ainsi que le territoire environnant. On sait que cette ville se trouve non loin du lac de Tezcuco, à peu près à mi-chemin, mais en tirant un peu à l'Ouest, entre *Tlacopan* (Tacuba) et Mexico. Telle fut l'origine du royaume feudataire des Tépanèques.

Chiconquauhtli, à la suite de son mariage avec une autre fille de Xolotl, fut fait seigneur de *Xaltocan*, lequel resta longtemps, affirme notre auteur, la métropole de la nation Othomie. Elle répond au San Andres de Xaltocan d'Alcedo, située dans un endroit marécageux, qui, au temps des grandes eaux, se trouve transformé en lac et à environ 6 lieues Nord de Mexico. Quand à Tzontécomatl devenu l'époux de la fille d'un des principaux chefs de la province de Chalco, la seigneurie de la Ville de Coatlichan, à une lieue sud de Tezcuco, lui fut octroyée.

Nous soupçonnerions fort, pour notre part, les Aculhuas ou Tépanèques dont parle Ixtlilxochitl, de n'avoir formé qu'une seule peuplade, obéissant à un même chef, qui, à en juger par la comparaison avec les autres documents, dut être Tzontécomatl. Les Nahoas qui s'établirent en pays Othomie, devaient être soumis à un autre prince ou conseil suprême (1).

C'est plus tard, en 1141, c'est-à-dire l'année même de la

(1) Ixtlilxochitl, *Histoire des Chichimèques* ; chap. V ; pag. 37 et suiv.

mort du prince Chichimèque Huetzin-Pochotl, qu'apparaissent les *Mexicas*, ou Mexicains proprement dits. Ils arrivent dans l'endroit où est la cité actuelle de Mexico et qui dépendait alors de l'Etat Tépanèque d'Azcapotzalco. Ces Indiens, dit notre auteur, étaient partis de la province de Xalisco. En d'autres termes, leur séjour primitif doit avoir été le même que celui des autres tribus, dites Nahuatlaques, c'est-à-dire des nations qui occupèrent la vallée d'Anahuac. Ils se donnaient eux-mêmes comme étant de race Toltèque et descendants du noble Huetzin. Ce prince abandonnant *Chapultépec*, après la ruine de l'Empire Toltèque se serait rendu au Michoacan, dans la province d'Aztlan, c'est-à-dire, sans doute, sur les rives du lac de Chapala. Ses descendants furent reconnus comme rois du pays, et le petit-fils de ce Huetzin ramena, affirme la légende, son peuple dans la vallée d'Anahuac. Il va sans dire que cette généalogie nous inspire juste autant de confiance que celle qui fait descendre, en ligne directe, la famille des Jules du pieux Enée.

Après avoir été guidés dans leur pérégrination par le dieu *Huitzilopochtli*, le Mars de la Nouvelle Espagne, les nouveaux venus restèrent, on le sait, un certain temps sous la domination des princes d'Azcapotzalco. Ils finirent cependant par s'en affranchir et même par détruire leur capitale.

Quelques années plus tard, sous le règne du prince Chichimèque Quinantzin apparurent d'autres étrangers, très probablement Nahoas eux aussi par le sang, la langue et le système de civilisation. Partis de la province de Mixtèque, ils formaient deux tribus différentes, à savoir celle des Tlaïlotlaques réputés particulièrement habiles dans l'art de peindre et de rédiger des histoires. Leur idole principale se nommait *Tescatlopopoca*, sans doute forme archaïque pour *Tezcatlipoca*. Seraient-ce eux qui auraient introduit le culte de cette divinité dans le Mexique central ?

La seconde des tribus en question était celle des Chimalpanèques. Le prince de Tezcuco, au lieu de concéder des fiefs à leurs chefs, établit ces derniers dans sa capitale et

envoya le reste de l'émigration, nous dit Ixtlilxochitl, « dans d'autres villes, dans des faubourgs particuliers où ils sont encore aujourd'hui et où ils ont conservé leur nom. » Du reste, ces deux peuplades, ajoute notre auteur, avant d'être parvenues au terme de leur voyage, avaient longtemps résidé dans la province de Chalco (1).

B. *D'après Tezozomoc*. Ce descendant des princes d'Atzcapotzalco trace l'itinéraire suivant comme ayant été celui des *Nahuatlaques* qu'il désigne sous le nom *d'Aztantecas* ou *Aztecas-Mexiton*.

Ils partent sur l'ordre de leurs dieux Huitzilopochtli, Quetzalcoatl et Tlacotéotl, de leur pays d'origine appelé Chicomoztoc « Les sept cavernes », ou Aztlan, « Pays des Hérons ou des flamants » et traversent le pays des Chichimèques.

Il est bon de remarquer que Tezozomoc semble comprendre sous ce terme, toutes les régions au nord du Michòacan, mais qu'il n'en indique pas d'ailleurs les limites d'une façon plus précise. En tout cas, voici les villes que traversent nos émigrants.

1° *Santa-Barbara*, dont la situation n'est pas, sans doute, aisée à déterminer. La Sainte de ce nom dut être fort en vogue parmi les matelots et colons espagnols, puisqu'Alcedo nous indique une vingtaine de cités ou pueblos, dans les deux Amériques, placés sous sa protection. L'Album de Garcia y Cubas en mentionne dix-huit, rien que sur le territoire de la République Mexicaine. Il y en a cinq dans la province de Yucatan, trois dans l'état de Mexico. Le Chiapas en possède deux. Evidemment aucune de ces localités n'a rien à faire ici. Elles sont trop loin, nous le verrons tout-à-l'heure, du point de départ des Aztlantecas. Faudrait-il identifier le pueblo, cité par Tezozomoc, avec la Ste Barbara, placée par Alcedo dans la Nouvelle-Biscaye (district actuel d'Hermosillo, Etat de Sonora) par la 29e env. de Latitude Nord ? Nous serions, pour notre part, plus tentés de l'assi-

(1) Ixtlilxochitl, *Hist. des Chichimèques*, tome 1er, chap. II à XII, p. 9 à 82.

miler à la S[te] Barbara qui fait partie du district d'Autlan (Etat de Jalisco), env. par le 20,22 de latitude Nord. Effectivement, cette dernière se trouve tout auprès d'une localité du nom de San-Andres, et nous allons voir à l'instant quelle conséquence il convient, sans doute, de tirer du rapprochement de ces deux localités.

2° *San-Andres* n'a vraisemblablement rien à faire avec le Pueblo de *San-Andres de la Sierra* (district de *San-Dimas, Etat de Durango*) par le 24,40 env. de latitude Nord. Il faut chercher, suivant toute apparence, la localité en question plus au Sud, dans l'état de Jalisco. Mais ici se présente une grave difficulté. L'état susnommé possède à lui seul, six localités du nom de San Andres ; les deux premières font partie du district de Tépic, l'un par le 22,24 environ de latitude Nord ; l'autre sur les bords du Rio Tepic, affluent du Rio Grande par le 21,36. Ensuite se présentent celui du district d'Etzatlan par le 21,4° ; le San Andres de Lagos, sensiblement plus à l'Ouest, par le 21,28, et enfin, en tirant plus vers le sud, le San-Andres de la Barca sur le Rio de Lerma, presque au point où il se jette dans le lac de Chapala, par le 20,23 environ. Nous inclinerions à voir dans la localité mentionnée par notre auteur, le San Andres du district d'Etzatlan, par la raison qu'il se trouve tout près de Guadalaxara où nos émigrants ne vont pas tarder à arriver. Du reste, Tezozomoc que ne préoccupait guère le soin de faciliter la besogne aux commentateurs, déclare avoir omis le nom de beaucoup de localités traversées par les Aztlantecas. Les énumérer toutes lui eût semblé, dit-il, trop long.

3° *Chalchilhuites*. Ni Cubas, ni Maltebrun ne mentionnent cette localité. Alcedo, il est vrai, parle d'un centre de population appelé *Chalchiguites* (Nouvelle Biscaye) près de la province de Sombrerete, sans doute dans l'Etat actuel de Durango, entre les 24 et 25 de latitude Nord. Nous doutons fort qu'elle ait rien de commun avec celle que mentionne notre auteur. Effectivement, elle ne semble guère se trouver sur la route suivie par les Nahuatlaques. Il y a ici une obscurité que nous n'entreprendrons pas d'éclaircir.

4° *Guadalaxara*, capitale actuelle de l'Etat de Jalisco, un peu au nord du lac de Chapala, non loin des rives du Rio Grande, par le 20,42 environ de Latitude Nord.

5° *Xuchipila*, sit. inc. prob. dans le Jalisco Oriental.

6° *Michoacan*. Ce nom désigne, non point une cité, mais bien une province qui s'étend le long du Pacifique, environ du 18 au 21 de Latitude Nord, mais confine à l'Ouest à l'état de Mexico.

Au moment de la conquête, ce pays formait un royaume absolument indépendant de l'empire de Montézuma. D'ailleurs, Michoacan signifie en Nahuatle : « Demeure des Pêcheurs. » Remarquons du reste, que Tezozomoc s'est borné jusqu'ici à nous donner un aperçu général des premières migrations Mexicaines. Il va, tout à l'heure, reprendre son récit plus en détail et nous indiquer d'une façon assez complète, la marche suivie par nos pèlerins à partir du Sud de l'Etat de Jalisco. Il convient d'ajouter que l'auteur indigène semble identifier ici *Aztlan*, ou Aztatlan « La Terre des hérons », dont Orozco y Berra fait une île du lac de Chapala avec Chicomoztoc, litt. : « Les sept Grottes ». Ces deux termes ont, par la suite, été parfois pris l'un pour l'autre, mais, à l'origine, ils n'avaient rien de commun. Aztlan désigne spécialement le point de départ de la tribu Nahuatle des Mexicains. Quant à Chicomoztoc qui, dans un sens métaphorique, veut dire, comme nous nous sommes efforcés de l'établir « véritable Patrie, berceau de la nation », c'était le pays dont était sortie, plusieurs siècles auparavant, la race Nahuatle tout entière. Il convient, vraisemblablement, de le chercher bien loin, dans les régions du Nord-Ouest. Préciser la situation d'Aztlan nous semble également bien difficile. Nous aurions, toutefois, peine à croire qu'il ne fût pas situé notablement au Nord du lac Chapala, mais fort au midi de la localité précédente. Ajoutons enfin, qu'à cause de sa situation trop peu déterminée, le terme de Chicomoztoc finit par être appliqué à toutes les régions où les tribus Mexicaines se séparaient les unes des autres. Nous donnerons plus d'une preuve de ceci, dans le cours du présent travail.

Quoi qu'il en soit, ce n'est guère qu'à partir de leur entrée dans le pays de Michoacan, que commence réellement pour nous l'émigration des *Aztlantecas*. Tezozomoc donne des détails circonstanciés sur la façon dont elle s'opérait. L'on faisait, à chaque étape, pour ainsi dire, des stations de longueur fort inégale. Tantôt les voyageurs restaient dix, vingt, trente et jusqu'à quarante années dans la même localité ; tantôt ils n'y séjournaient pas plus d'une vingtaine de jours, prêts d'ailleurs à reprendre leur marche sur l'ordre du dieu qui les guidait ou plutôt sur l'injonction de ses prêtres. Une précaution qu'ils ne manquaient jamais de prendre, consistait à emporter avec eux des graines de plantes comestibles, afin de les pouvoir semer à l'occasion. Leur nourriture ne consistait pas d'ailleurs uniquement en végétaux, tels que *frijoles* ou haricots indiens, maïs, tomates, citrouilles, mais encore en gibier. C'était surtout la jeunesse qui s'adonnait à la chasse, et elle en rapportait non-seulement des cerfs, lapins, lièvres du pays, mais encore jusqu'à des serpents et des rats dont ces indiens se montraient très friands.

Dès que l'on s'arrêtait quelque part pour y séjourner, l'on ne manquait pas d'élever des temples aux Dieux. Tezozomoc nous représente les émigrants partagés en sept tribus, à savoir : *Yopica*, *Tlacochcalca* ; *Huitznahuac*, litt. : « aux Nahoas Méridionaux » ; *Cihuatepaneca* ; litt. : (« Tépanèques femelles ») ; *Chalmeca* ; *Tlacatepaneca*, litt. : « Tépanèques Mâles » ; et *Izcuiteca*. Elles reconnaissent toutes les mêmes divinités, notamment : *Quetzalcohuatl*, *Tezcatlipoca*, *Huitzilopochtli*, *Tlamacazqui* ; néanmoins, chaque bande vénérait d'une façon spéciale l'une d'entre elles qu'elle regardait comme son protecteur particulier.

Signalons ici le chiffre cabalistique de sept donné comme celui des tribus nomades. Il n'y aurait, du reste, rien d'étonnant à ce que les voyageurs se soient divisés en sept bandes, par motif religieux. On sait le caractère hiératique que revêtent volontiers les civilisations à leur début. Rappelons à ce propos la triarchie politique des Toltèques et des

Culhuas (1). Quant aux noms que leur donne notre auteur, il est infiniment probable, sinon certain, qu'elles ne les reçurent que plus tard, après leur établissement dans les régions du centre. Du reste, une grande confusion règne sur ce point, parmi les historiens. C'est ce dont nous allons pouvoir nous rendre compte tout à l'heure.

Tezozomoc ne semble pas fort exact dans les noms par lui donnés aux dieux des émigrants.

Quetzalcohuatl, la grande déité des Toltèques Orientaux, ne dut, sans doute, prendre place dans le panthéon des Nahoas que plus tard, lorsqu'ils se trouvèrent en contact avec ces derniers. Peut-être même le nom, sinon le personnage de Tezcatlipoca, dieu par excellence des Nahoas primitifs fixés à Tullan, ne leur fût-il connu qu'à peu près vers la même époque. On ne pourrait douter en revanche qu'*Huitzilopochtli* n'ait constitué, dès les temps les plus reculés, à la fois le dieu de la guerre et le génie protecteur de la nation Mexica. Enfin, quant au sens de *Tlamacazqui*, notre auteur se trompe visiblement. Ce terme qui signifie litt. : « porteur » ne paraît jamais avoir été appliqué à une déité quelconque. Il désignait simplement les prêtres chargés de soutenir dans les voyages et processions, le brancard où se trouvait l'idôle. De là, ainsi que nous l'avons vu précédemment, des titres tels que : *Téotlamacazqui*, « porteur du dieu » et par extension : « prêtre » — *Othontlamacazqui*, prêtre ou porteur *d'Othon*, etc... etc...

7° *Coluacan*, localité au sujet de laquelle nous croyons opportun d'entrer dans quelques explications. Il ne saurait évidemment être question ici du Colhuacan de Sahagun, situé nous l'avons déjà dit, près de Mexico. L'assimilation avec le centre de population appelé Culiacan et qui se trouve dans le district de Celaya, au Sud-Est de l'Etat de Guanajuato entre le 20° et le 20°,45 de latitude Nord offrirait à première vue quelque chose de plus acceptable. Toutefois la comparaison

(1) *Les nombres symboliques chez les Toltèques Occidentaux* ; p. 97 et suiv. du n° 24 de la *Revue des religions* (Mars-Avril, 1893).

avec les autres documents nous oblige à croire qu'ici, il doit bien réellement s'agir du *Culiacan*, métropole de l'Etat de Sonora, sise comme on le sait, par le 24,40 environ de latitude Nord.

Qu'on ne nous objecte pas que dans cette hypothèse, les émigrants auraient dû faire bien du chemin inutile et revenir sur leurs pas, puisque déjà on nous les représente comme ayant quitté Guadalaxara et atteint le Michoacan.

Les inexactitudes, nous l'avons déjà démontré, ne sont pas rares dans le récit de Tezozomoc, et il y a tout lieu de croire qu'ici, il a notablement interverti l'ordre des faits. Ce qui va suivre nous en fournit, ce semble, une preuve suffisante.

8° *Xalisco* ou *Jalisco*, dont il a été question plus haut, constitue un pueblo de l'ancienne alcaldia mayor de Tepic, à 2 lieues environ Sud de Guadalaxara, par le 20,25 de latitude Nord. Evidemment, nos voyageurs ne se seront pas décidés à y venir longtemps après avoir dépassé cette dernière cité. Il faut admettre forcément que *Culiacan* a été une des premières stations des Nahuatlaques, et que leur arrivée dans les deux centres de population dont nous venons de parler ne constitue, sans doute, qu'un seul et même fait, inexactement rapporté.

Ajoutons que si le village obscur de Jalisco a donné son nom à l'un des états actuels de la République Mexicaine, il dut cet honneur à ce que les religieux Franciscains le choisirent pour siège de leur premier couvent dans la Nouvelle-Espagne. Nous ne trouvons plus, d'ailleurs, mention du pueblo de Jalisco dans les Géographies récentes, pas même dans Malte-Brun. Peut-être aura-t-il subi un de ces changements de noms fréquents pour les bourgs et villages de l'Amérique Espagnole, du Mexique en particulier et qui contribuent tant à embrouiller la carte de ces régions.

(A continuer). Cte H. de Charencey.

LA GESTE DE GILGAMÈS,

CONFRONTÉE AVEC LA BIBLE ET AVEC LES DOCUMENTS HISTORIQUES INDIGÈNES.

VI.

Monté dans la barque d'Arad-Éâ ou d'Amel-Éâ, Gilgamès vogue maintenant, plein d'entrain, vers Uruk, la bien gardée. (1) Après une première étape de quarante heures, dit M. Sauveplane, (2) ils firent halte un moment ; puis, s'étant remis en route, après une nouvelle étape de vingt heures, ils répandirent une libation. C'était aux abords du puits aux eaux jaillissantes....

Tandis que Gilgamès (3) « puise l'eau, un serpent en sort et lui ravit la plante (d'immortalité), oui, le serpent s'élança et emporta la plante, et s'enfuyant il jeta une malédiction. Ce jour-là Gilgamès s'assit, il pleura et les larmes lui ruisselaient sur les joues, il dit au matelot Arad-Éâ : « A quoi bon, Arad-Éâ, mes forces sont-elles rétablies ? A quoi bon mon cœur se réjouissait-il de mon retour à la vie ? Ce n'est pas moi-même que j'ai servi, c'est ce lion terrestre que j'ai servi. A peine vingt lieues de route, et pour lui seul il a

(1) Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons observé plus haut, à savoir que Uruk a dans la Geste un sens *complexe*, de même que plusieurs personnages y mis en scène, de sorte que, à l'époque où nous sommes transportés déjà, elle est censée désigner les villes d'Ur et de Shirpourla, la première, le siège de la royauté d'Ur-Ba'n, la seconde, le siège de l'empire de Goudéa.

(2) *Ouv. cité* p. 63.

3) Maspero, *ouv. cité*, p. 588.

déjà pris possession de la plante. (1) Comme j'ouvris le réservoir, la plante m'échappa et le génie du puits s'en empara : qui suis-je pour la lui arracher ? »

D'après M. Sauveplane, Gilgamès termina sa lamentation par ces mots : « Que du moins la mer ne déchaîne point ses flots irrités contre moi, que je puisse m'en retourner sain et sauf ! »

Son vœu fut exaucé, car, au moment où il cessa de se lamenter, le bateau toucha terre.

Gilgamès et Arad-Éâ ayant débarqué repartirent aussitôt. Ils eurent à traverser encore l'empire des ténèbres, puis le mont Mashou et les déserts affreux par lesquels Gilgamès avait déjà passé une première fois.

Après une première étape de quarante heures, ils firent halte un moment, puis, s'étant remis en route, après une nouvelle étape de vingt heures, ils répandirent encore une libation.

Maintenant ils étaient arrivés à Uruk.

VII.

Ici commence un nouvel épisode.

Rentré dans Uruk après une aussi cruelle déception, Gilgamès songe enfin à célébrer les funérailles solennelles dont il n'a pu honorer Éâbani au moment même de la mort. (2) Il les dirige, accomplit les rites, entonne la cantilène suprême : « Les temples, tu n'y entres plus ; les vêtements blancs, tu ne t'en pares plus ; les pommades odorantes, tu ne t'en oins plus pour qu'elles t'enveloppent de leur parfum. Tu ne presses plus ton arc à terre pour le bander, mais ceux

(1) M. Sauveplane, *loc. cit.* place cet accident après la *seconde* étape, qui avait été une étape de quarante heures, et il fait mention non pas d'un lion, mais d'un serpent comme ravisseur de la plante. Peut-être, la dénomination de *lion* appliquée au serpent a-t-elle seulement la portée d'une épithète servant à faire ressortir la force de ce serpent.

(2) Maspero, *ouv. cité*, p. 588.

que l'arc a blessés t'entourent ; tu ne tiens plus ton sceptre en ta main, mais les spectres te fascinent ; tu n'ornes plus tes pieds d'anneaux, tu n'émets plus aucun son sur terre. Ta femme que tu aimais, tu ne l'embrasses plus ; ta femme que tu haïssais, tu ne la bats plus. Ta fille que tu aimais, tu ne l'embrasses plus ; ta fille que tu haïssais, tu ne la bats plus. La terre rugissante t'oppresse, celle-là qui est obscure, celle-là qui est obscure, Ninazou la mère, celle-là qui est obscure, dont le flanc n'est pas voilé de vêtements éclatants, dont le sein comme un animal nouveau-né n'est point couvert.

Éâbani est descendu de la terre à l'Hadès ; ce n'est pas le messager de Nergal l'impitoyable qui l'a ravi, ce n'est pas la peste qui l'a ravi, ce n'est pas la phtisie qui l'a ravi ; ce n'est pas le champ de bataille qui l'a ravi, c'est la terre qui l'a ravi ! »

Chez Gilgamès la pitié n'allait point sans égoïsme, dit M. Sauveplane, (1) et le souvenir de son ami lui remettait sans cesse sous les yeux l'image de la mort. Plus de doute, il aurait lui aussi Gilgamès le même sort déplorable qu'Éâbani. Mais quel était donc ce sort qui l'attendait ? quelle était au juste la condition des morts dans l'autre vie ? S'il pouvait savoir seulement !...

Gilgamès se traîne de temple en temple, répétant sa complainte devant Bel, devant Sin, et se jette enfin aux pieds du dieu des Morts, de Nergal : « Crève le caveau funéraire, ouvre le sol, que l'esprit d'Éabani sorte du sol comme un coup de vent ! » Dès que Nergal, le preux, l'entendit, il créva le caveau funéraire, il ouvrit le sol, il fit sortir du sol l'esprit d'Éâbani comme un coup de vent. Gilgamès l'interroge et lui demande avec anxiété quelle est la fortune des morts : « Dis, mon ami, dis, mon ami, ouvre la terre et ce que tu vois dis-le. »

« Je ne puis te le dire, mon ami, je ne puis te le dire ; si j'ouvrais la terre devant toi, si je te disais ce que j'ai vu,

(1) *Ouv. cité*, cahier de Mars-Avril 1893, page 123.

l'effroi te terrasserait, tu t'affaisserais, tu pleurerais. » — « L'effroi me terrassera, je m'affaisserai, je pleurerai, mais dis-le moi. »

Et le spectre lui dépeint les tristesses du séjour et les misères des ombres. Ceux-là seuls jouissent de quelque bonheur qui tombèrent les armes à la main et qu'on ensevelit solennellement après le combat ; les mânes oubliés des leurs succombent à la faim et à la soif. « Sur un lit de repos il est étendu, buvant de l'eau limpide, lui qui a été tué dans la bataille. — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; son père et sa mère lui supportent la tête, et sa femme se penche sur lui gémissant. Mais celui dont le corps reste oublié dans les champs, — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; son âme n'a point de repos dans la terre. Celui dont l'âme n'a personne qui s'occupe d'elle. — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; le fond de la coupe, les restes du repas, ce qu'on jette aux ordures dans la rue, voilà ce qu'il a pour se nourrir ! »

Ainsi finit ce long poème, la Geste de Gilgamès.

L'évocation de l'ombre d'Éâbani à la fin de l'épopée avait sans doute pour but dans l'intention de son auteur de stimuler l'ardeur guerrière du souverain qui, à son époque, avait en mains les rênes du gouvernement de la Chaldée.

Nous avons dit plus haut que, après la disparition de la dynastie d'Uru-Khagina, qui avait fini par perdre l'hégémonie sur la Chaldée, UR-BA'U, d'abord patési de Shirpourla, parvint à ressaisir l'hégémonie, après quoi il établit le siége de sa royauté à UR, ville qu'il reconstruisit pour en faire une résidence digne de sa puissance. Le titre de *roi de Sumer et d'Accad* que ce souverain prend dans ses inscriptions, atteste qu'il avait récupéré l'hégémonie sur la Chaldée. Il mourut sans laisser après lui un descendant mâle pour lui succéder. Sa dynastie s'éteignit avec lui, probablement vers 2841. Cette date approximative semble résulter d'un texte du roi Nabunaid [I Rawl. 69, 2, 4-11], malheureusement mutilé, concernant un temple construit par le roi Ur-Ba'u, puis reconstruit successivement par le roi Hammurabi

de Babel et par le roi Nabunaid. Voici la teneur de ce texte : [......] VII C (sept cents) *ans ne fut pas....* » (1). Plusieurs savants admettent que dans ce passage mutilé il était dit que le temple construit par Ur-Ba'u ne reçut des réparations que 700 ans plus tard, à savoir de la part d'Hammurabi mentionné par Nabunaid comme restaurateur de ce temple. D'après ce texte, il se serait écoulé 700 ans entre l'époque du règne d'Ur-Ba'u et l'époque du règne d'Hammurabi. Or, ce dernier régna 55 ans. Après avoir expulsé les Élamites de Chaldée, il devint roi de Sumer et d'Accad en 2133. (2) Avant cette date Hammurabi avait déjà régné 13 ans à Babel, mais en qualité de vassal des Élamites. Son avènement au trône de Babel serait donc à placer en 2146 ; par conséquent, d'après le texte précité de Nabunaid, le roi Ur-Ba'u régnait vers 2846 ou 700 ans avant 2146.

Ur-Ba'u eut pour successeur Gudéa. Ce personnage n'était pas, parait-il, de souche royale. (3) Il fut peut-être d'abord le commandant en chef des troupes d'Ur-Ba'u, et peut-être contribua-t-il en cette qualité au relèvement de la domination coushite en Chaldée sous le règne de ce souverain. Toujours est-il que, avant de devenir à son tour suzerain de la Chaldée tout entière, (4) Gudéa était déjà patesi de Shirpourla. Probablement il fut élevé à cette dignité par le roi Ur-Ba'u d'Ur en récompense de ses services militaires, grâce auxquels ce souverain parvint à devenir roi de Sumer et d'Accad. N'ayant pas de descendant mâle, Ur-Ba'u l'aura désigné pour son successeur éventuel.

(1) Voir Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 167, note 4.

(2) Dans notre *Essai sur les enchaînements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne*, page 47 et suivantes, nous avons essayé d'établir que c'est à cette date, et non pas un siècle plus tôt qu'il fut mis fin à la domination élamite en Chaldée.

(3) Voir Hommel, *ouv. cité*, pages 320. — Dans une inscription de Gudéa, citée par Hommel, ce prince déclare n'avoir connu ni son père ni sa mère et avoir été recueilli et nourri par un étranger. C'est ce qui nous empêche de voir en lui avec M. Maspero, p. 609, un fils d'Ur-Ba'u.

(4) Des inscriptions de Gudéa rencontrées aussi à Babel attestent par le fait même qu'il fut aussi roi de Sumer et d'Accad de même qu'Ur-Ba'u, son prédécesseur. — Voir Hommel, *ouv. cité*, page 299, note 1.

Après la mort de son suzerain, Gudéa fonda une nouvelle dynastie, dont il maintînt le siége à Shirpourla. Sous son règne la domination coushite en Chaldée jeta un nouvel et vif éclat, figuré dans la Geste par le retour à Uruk de Gilgamès guéri de la lèpre, dont l'avait frappé la déesse Ishtar.

Voici comment s'exprime M. Maspero (1) au sujet des souverains coushites de Chaldée de l'époque de la 1re dynastie de Shirpourla.

« Les révolutions de palais n'y manquèrent pas, ni les luttes contre les autres peuples de la Chaldée, contre la Suziane, même contre des pays plus lointains.

Goudea, fils d'Ourbaou (?), sinon le plus puissant d'entre eux, celui dont nous possédons le plus de monuments, prit la ville d'Anshan en Élam, et ce n'est peut-être pas la seule campagne qu'on doive lui attribuer. »

« Les ruines gigantesques de ses constructions et les œuvres d'art qu'on y a retrouvées (à savoir à Lagash-Shirpourla) disent assez, fait observer le R. P. De Lattre S. J., (2) quelles furent la puissance et la richesse de Gudéa. On peut donc admettre son témoignage, sauf l'exagération inséparable des inscriptions royales de Babylonie et d'Assyrie, quand il se glorifie d'avoir promené ses armées depuis la Mer inférieure ou le Golfe persique jusqu'à la Mer supérieure ou la Méditerranée.

Des vaisseaux, dit-il, lui apportaient toutes sortes d'arbres de l'île de Dilmoun, dans le Golfe persique, d'un certain pays de Goubi, et, ce qui est surtout instructif pour nous, du *Makhan* et du *Miloukha*, c'est-à-dire de la région du Sinaï et du torrent de l'Arich, lequel sépare le pays des Philistins de l'Egypte. » (3)

(1) *Ouv. cité*, page 640.

(2) Voir l'article *Chodorlahamor* dans la *Science catholique*, année 1890-1891, page 294.

(3) Nous avons vu plus haut que, suivant M. Hommel, ces deux contrées faisaient partie de l'Arabie.

Nous ne connaissons aucun fait afférent à l'époque ici en question qui puisse être censé inconciliable soit avec l'extension du pouvoir de Gudéa jusque dans la Babylonie septentrionale et au delà, soit avec ses expéditions militaires ou commerciales en Syrie, en Phénicie et jusque dans la région du Sinaï, voire même jusqu'à la frontière d'Égypte au sud du pays des Philistins.

Ces faits historiques aident à rendre compte de la diffusion dans l'Asie antérieure, déjà dès une époque très reculée, de la langue et de l'écriture babyloniennes, révélée par la correspondance en cette langue des dynastes syro-palestiniens avec les deux pharaons Aménophis III (1744-1708) et Aménophis IV (1708-1690) découverte à Tell el-Amarna. La Babylonie continua à exercer son influence en cette partie de l'Asie jusque bien au delà du règne du roi élamite Chodorlagomor (Genèse, XIV, 4) et du règne du roi babylonien Hammurabi (2133), son vainqueur, à savoir jusque sous le règne du roi cashshite de Babel KOURIGALZOU I, qui règnait vers 1730, à preuve les instances faites auprès de ce dernier par les dynastes chananéens pour le déterminer à se liguer avec eux pour renverser la domination de l'Égypte sur l'Asie antérieure à l'époque du règne d'Aménophis III. (1)

Les expéditions de Goudéa au nord de la Babylonie jusqu'à Ninive dans le pays d'Assur et au sud jusqu'au Golfe persique, s'expliquent aisément du moment qu'on voit en lui le lieutenant ou le généralissime du roi Ur-Ba'u d'Ur, à qui il succéda plus tard.

Cependant, Gudéa ne fut pas seulement un grand capitaine, il fut aussi un grand bâtisseur. Sous son règne, la sculpture prit un essor extraordinaire. Son époque fut une époque de véritable efflorescence de l'art du sculpteur. C'est ce qu'attestent les débris retrouvés à Telloh de statues

(1) Voir la dépêche de Bourrabouriyas, roi de Babylone, British Museum, nº 81, ligne 19 et suivantes chez Delattre, S. J. *Lettres de Tell el-Amarna*, (4e série), page 3 du tirage à part.

mutilées, dont la facture est vraiment remarquable. Gudéa fit chercher jusque dans la péninsule sinaïtique les matériaux pour ses sculpteurs.

Il nous parait vraisemblable qu'avec cette efflorescence de l'art du sculpteur marcha de pair à cette époque en Chaldée une efflorescence des lettres. Peut-être n'est-ce pas trop nous hasarder que de rapporter la composition de la Geste de Gilgamès à l'époque du règne d'UR-NINGIRSU, fils et successeur de Gudéa.

Suivant M. Maspero, (1) « ce long poème n'est pas né tout entier, ni d'un seul coup, dans l'imagination d'un seul homme. Chacun des épisodes en répond à quelque légende isolée qui courait sur Gilgamès ou sur les origines d'Ourouk la bien gardée : la plupart gardent sous leur forme plus récente un air d'antiquité extrême, et, s'ils ne se rattachent pas à des évènements précis de la vie d'un roi, peignent vivement divers incidents de la vie du peuple. »

Avec M. Maspero nous admettons, ce qu'implique d'ailleurs l'ensemble de notre travail, à savoir que la Geste de Gilgamès, retrace à grands traits, sous une forme poétique entremêlée de fables, des évènements réels, l'histoire de la domination coushite en Chaldée depuis Nemrod jusqu'après le règne de Gudéa.

Suivant le même savant, (2) « le sérieux, la crainte même avec laquelle Gilgamès livre bataille aux bêtes, (3) nous montrent combien haut remontent les parties de son histoire qui traitent de ses exploits en chasse. Ils sont représentés sur le cachet de princes qui régnaient au delà le troisième millénaire avant notre ère, (4) et l'œuvre des graveurs

(1) *Ouv. cité,* page 589.

(2) *Ouv. cité,* page 590.

(3) Il importe de remarquer qu'au nombre de ces bêtes il y a des bêtes symboliques, telles qu'Éâbani et le Taureau divin, qui représentent des peuplades hostiles.

(4) Tel le cachet du roi Shargâni-shar-ali ou de Sargon l'ancien, qui, selon nous, commença à régner tout à la fin du XXIXme siècle et régna jusque vers le milieu du XXVIIIme siècle avant notre ère.

archaïques coïncide si minutieusement avec celle du scribe presque moderne (?) qu'elle en est comme l'illustration préméditée ; elle reproduit si constamment et avec si peu de variété les images des monstres, de Gilgamès et de son fidèle Éâbani, que les épisodes correspondants du poème devaient déjà exister tels que nous les connaissons, sinon pour la forme, au moins pour le fond. D'autres sont plus récents, et il semble bien que l'expédition contre Khoumbaba renferme des allusions aux invasions élamites dont la Chaldée eut tant à souffrir vers le XXme siècle (?). Comme la Geste de Gilgamès, les traditions que nous possédons sur les temps qui suivirent le déluge renfermaient des éléments fort anciens, que les scribes ou les conteurs avaient combinés de façon plus ou moins adroite autour d'un nom de roi ou de divinité. »

Que l'auteur de l'épopée de Gilgamès ait travaillé sur des documents antérieurs à son époque pour ce qui concerne les premiers épisodes du poème, nous l'admettons volontiers, mais que son œuvre soit à considérer comme une sorte de rhapsodie composée de diverses pièces cousues ensemble, (1) ce n'est pas là l'impression qu'elle nous fait. L'artifice qui se révèle dans le caractère complexe de plusieurs personnages y mis en scène, puis, l'enchaînement si naturel et si serré de ses divers épisodes révèlent, à mon avis, que ce poème est né tout entier et d'un seul coup dans l'esprit du poète, dont nous ignorons le nom.

Dans son étude sur *la dernière publication du Dr Alfred Jeremias* intitulée : *Izdubar-Nemrod*, (2) M. l'abbé Quentin reproche à ce savant de ne pas se prononcer nettement au sujet de l'époque de la composition du poème de Gilgamès. Suivant M. Quentin, (3) les douze signes du Zodiaque baby-

(1) Dans son ouvrage intitulé : *Izdubar-Nemrod* le Dr Alfred Jeremias professe la même erreur.

(2) Voir *Revue de l'histoire des religions*, cahier de Mars-Avril 1895, page 162 et suivantes.

(3) Article cité, page 170.

lonien furent tirés des douze chants dont se compose ce poème et le Zodiaque fut composé à une date où le soleil se trouvait, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau. Or, pareil fait n'a pu se produire qu'entre 4200 av. J. Ch. et 2150. Il infère de là que le Zodiaque fut composé plus de 4000 ans av. J. Ch.

Eu égard, d'une part, à la postériorité du Zodiaque par rapport au poème de Gilgamès, et, d'autre part, au contenu de ce poème, nous considérons la date préconisée par M. Quentin comme absolument exagérée.

A notre avis, le contenu, même le plus récent en date de cette épopée est antérieur d'environ six siècles à l'avènement de la domination élamite en Chaldée, vers le commencement du XXIIIme siècle avant notre ère.

Nous en pensons autant de la date de la composition du poème que nous rapportons à l'époque du règne du roi UR-NINGHIRSU, fils et successeur de Gudéa (2824-2807). Avant cette époque la domination coushite en Chaldée avait déjà subi une éclipse dans la personne des derniers représentants de la dynastie d'Uru-khagina, après l'épuisement total des éléments guerriers antédiluviens, ses alliés et son appui le plus solide. Cet évènement, nous l'avons déjà observé plus haut, est symbolisé dans la Geste par la mort d'Éâbani, l'ami et le compagnon fidèle de Gilgamès.

Il eut pour contre coup la perte de la part de la dynastie coushite précitée de l'hégémonie en Chaldée. La domination coushite fut relevée bientôt après de sa déchéance par Ur-Ba'u et surtout par Gudéa, symbolisés dans la Geste par Gilgamès guéri de sa lèpre. Cependant, le héros avait perdu la plante d'immortalité, d'où la nécessité pour lui de disparaître un jour de ce monde en payant à son tour son tribut à la mort, malgré qu'il eût élevé de rechef dans la personne de Gudéa, la domination coushite en Chaldée à l'apogée de sa puissance.

Dès lors, on comprend que l'auteur de l'épopée met à la suite de l'épisode afférent au règne de Gudéa, en guise

d'épisode final, la scène de l'évocation de l'ombre d'Eâbani et en bouche de ce dernier un discours de nature à éveiller la flamme guerrière au cœur du fils de Gudéa.

A lui maintenant, après la mort de son vaillant père, d'être le Gilgamès de son époque, s'il ne veut pas voir tomber en ruine l'œuvre glorieuse de son prédécesseur. A lui maintenant, lui dit le poète par la bouche d'Eâbani, de maintenir cette œuvre debout en dépit de toutes les difficultés éventuelles et de préférer, s'il le faut, tomber sur le champ de bataille les armes à la main plutôt que de faillir à sa mission. Si tel devait être un jour le terme de sa carrière, il l'aura terminée en véritable preux et son héroïsme sera récompensé dans l'au-delà.

Nous ne savons jusqu'à présent absolument rien de l'histoire du règne d'Ur-Ninghirsu, de l'époque duquel nous datons la composition de l'épopée. Nous ne possédons de lui que quelques briques, dont les textes, mentionnés par Hommel, (1) ne nous apprennent autre chose sinon qu'il était fils de Gudéa et qu'il succéda à son père en qualité de patési de Shirpourla-Lagash.

Nous ignorons dès lors si et jusqu'à quel point il prit à cœur l'exhortation que lui adresse à la fin de son œuvre, par la bouche d'Eâbani, l'auteur de la Geste de Gilgamès.

L'ABBÉ FL. DE MOOR.

---

(1) *Ouv. cité*, page 330.

MÉLANGES.

Indianisme et christianisme.

Il y a quelque quinze ans, on savait d'avance, à la seule inspection de pareil titre, dans quel sens iraient les conclusions du travail. C'était chose jugée, passée à l'état de dogme scientifique que l'emprunt à l'Inde de bon nombre de doctrines, de rites, d'institutions du christianisme.

Toutefois, il y eut toujours, et cela dans les milieux les plus opposés de croyance religieuse, certains esprits qui demeurèrent sceptiques et réfractaires à l'endroit de cette théorie des emprunts. Nous citerons surtout MM. Barth, de Harlez, Sénart, Albert Weber, pour ne parler que des plus illustres. Mais leur voix fut d'abord peu écoutée ; ne pouvant suspecter leur indiscutable science, on taxait leur réserve de scrupule exagéré, et l'on prédisait à ces isolés une prochaine absorption dans l'universel engouement qui transformait la doctrine chrétienne en un syncrétisme, où l'influence de l'Inde s'était fait sentir pour une part prépondérante.

Les temps sont bien changés, les prévisions de bon nombre des docteurs en histoire des religions ne se sont pas réalisées. La vraie et solide science a eu raison des théories aventureuses, des systèmes prématurés et des vogues de la veille. Sur aucun autre terrain scientifique les droits de la saine critique ne se sont affirmés plus rapidement, plus sûrement, que sur celui de la science comparée des religions. Aussi bien, il faut l'avouer, nulle part ailleurs l'hypothèse fragile et la conjecture gratuite n'avaient osé se présenter avec autant de fracas et n'avaient mené si grand train. Aujourd'hui. tout ce bruit s'est éteint ; non seulement les Jacolliot, les Olcott et les Notovitch en sont pour leurs frais, mais c'est à qui fera montre de prudence, de réserve, de recherche des nuances, de restrictions dans les rapprochements de doctrines, d'exacte précision dans la détermination des influences récipro-

ques, de scrupuleuse chronologie dans la mise en œuvre des documents.

En un mot, autant il était jadis de bon goût d'affirmer carrément que les croyances chrétiennes sont, pour une grande partie, tributaires des religions orientales, autant on semblait naguère être dans le mouvement scientifique en dirigeant ses recherches du côté de la théorie des emprunts, autant on met, à l'heure présente, avec raison d'ailleurs, de soin à se dégager de toute solidarité avec les entreprises d'antan.

* * *

Ces réflexions nous sont venues à l'esprit en lisant le récent travail présenté à l'Académie royale de Belgique par M. le comte Goblet d'Alviella (1). Il y a, en terminant, traité la question si débattue en ces derniers temps des rapports entre le christianisme et « quelques-uns des systèmes religieux de l'Inde, qui offrent d'indéniables ressemblances avec certaines parties de la tradition chrétienne (2) ».

Ce problème délicat, M. Goblet d'Alviella l'a abordé avec le souci, transparent à travers toute son œuvre, de n'y mêler aucune préoccupation étrangère à la pure science. Son essai, nous sommes heureux de le déclarer, relève de la grande et sérieuse école critique, qui, au milieu des aveuglements de ces dernières années, a maintenu haut et ferme les droits de la raison et qui a fini par triompher du succès éphémère accordé à de fragiles hypothèses.

Avec une louable prudence, M. Goblet d'Alviella prétend ne bâtir que sur terre ferme. Il écarte résolument toutes les déductions qui seraient contredites par le moindre document certain. Son zèle infatigable l'a tenu au courant des progrès les plus récents de l'exégèse des livres sacrés de l'Inde, que l'on commence aujourd'hui à tirer du mystérieux lointain du temps et de l'espace. Il ne veut mettre en œuvre que les éléments sûrs qui ont été fixés dans ce *mare magnum* de la théosophie hindoue. Distinguant avec sagacité les influences diverses, leurs origines, leurs rapports réciproques,

(1) *Des échanges philosophiques et religieux entre l'Inde et l'antiquité classique*, Bulletin de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1897, n°s 9-10, pp. 693-744.

(2) *Ibid.*, p. 707.

il ne conclut qu'à bon escient à la priorité d'un courant d'idées. Ces multiples courants sont nettement délimités dans leur source, dans leur marche, dans leur infiltration à travers d'autres courants. Surtout, car c'est là le point essentiel, les documents sont datés avec toute la précision possible en la matière, et on n'en fait état que pour autant que le permet la chronologie solidement fixée. Enfin aucune conclusion n'est forcée, elle est soigneusement présentée avec le degré de certitude ou de probabilité qu'elle comporte, et en aucun cas elle n'est préconisée comme telle, si elle ne dépasse pas les limites de l'hypothèse même plausible.

Sans vouloir réveiller des souvenirs pénibles, nous pensons qu'on ne dirait plus aujourd'hui, comme on a eu jadis quelque droit de l'affirmer, que « M. Goblet d'Alviella n'est pas un savant, pas même un érudit (1) ». Il y a quelque temps déjà qu'on peut constater dans les travaux et la méthode du savant académicien une fermeté de critique et une étendue d'information qui le mettent en bonne place parmi les travailleurs de notre pays. On nous permettra d'autant plus de nous accorder la satisfaction de rendre cet hommage mérité que nous nous sommes cru obligé de relever, dans des travaux antérieurs, le manque de préparation nécessaire et l'absence de critique sérieuse (2).

Au cours du mémoire que nous avons signalé, l'auteur pose quelques principes excellents. Nul doute qu'il ne leur soit redevable, pour y être resté fidèle, des remarquables qualités de son travail.

M. Goblet constate d'abord que l'on a fortement discrédité les études comparatives d'histoire des religions, et en particulier celles du rapport des doctrines chrétiennes et hindoues, « en y introduisant des préoccupations de polémique qui n'ont rien de commun avec la science (3) ». Peut-être eût-il fallu ajouter que ces études n'ont pas toujours été abordées avec assez d'indépendance et que, dans certain milieu, on a cherché, vaille que vaille, à en faire une machine de guerre contre les dogmes catholiques.

Ensuite M. Goblet remarque qu'il faut résolument « écarter les

(1) *Revue critique*, nº du 28 septembre 1885.

(2) *La Science des religions*. LA CONTROVERSE ET LE CONTEMPORAIN, 1886, p. 47-51 du tirage à part.

(3) *Loc. cit.*, p. 708.

ressemblances qui se rencontrent simplement dans les pratiques populaires des temps récents (1). » En effet, on a trop souvent mêlé, sans souci de la chronologie, toutes sortes de faits appartenant à des époques très distantes les unes des autres ; or on sait ce qui est résulté de pareille méthode, par exemple, pour l'identification des mystères du krishnaïsme avec ceux de la vie du Christ. C'est aux documents originaux et primitifs qu'il convient de remonter pour établir les points de comparaison, s'il s'en rencontre. Pas n'est besoin d'ajouter qu'il faut rejeter carrément les documents apocryphes, sinon on sera dupe de piètres mystifications (2).

A diverses reprises, M. Goblet insiste également sur cette remarque si bien mise en lumière par le regretté abbé de Broglie, que bon nombre des ressemblances constatées proviennent du même but à atteindre, du fond commun de la nature humaine, de l'essence de la conception à formuler.

Et pour finir, M. Goblet d'Alviella ne craint pas d'affirmer que « quelques découvertes que nous réserve encore l'histoire des deux cultes (hindou et chrétien), nous pouvons dès maintenant être à peu près certains qu'on ne trouvera pas trace d'un emprunt portant sur un point essentiel de leur doctrine, de leur morale ou même de leur légende respectives » (3).

On ne saurait mieux dire, à part peut-être le dernier mot que nous ne pouvons accepter dans sa rigueur. S'il y a la légende de Krishna et de Bouddha, où le noyau historique est assez peu de chose, on conçoit que nous n'admettions pas pour l'Évangile la qualification de légende, car nous y voyons un livre historique au premier chef. A moins que M. Goblet d'Alviella n'ait eu surtout en vue les évangiles apocryphes, qui sont, en effet, autant que ceux du canon, exploités au point de vue de la comparaison avec les livres sacrés de l'Inde.

Il faut bien le dire cependant, cette conclusion finale, d'une critique si sage, si ferme et si mesurée, résumant si nettement le resultat des études comparatives sur les cultes chrétien et hindou, est un peu contredite en détail, et dans le travail de M. Goblet d'Alviella certaines assertions détonnent sur le reste. Voici ces assertions.

(1) *Ibid.*, p. 708.
(2) *Ibid.*, p. 728.
(3) *Ibid.*, p. 741.

« L'ensemble de ces rapprochements (entre la Bhagavad-Gîta et le Nouveau Testament) est trop frappant pour qu'on puisse écarter d'emblée l'hypothèse d'emprunts au moins partiels » (1).

« Il y a la ressemblance entre les noms de Krichna et du Christ, qui, toute verbale qu'elle soit, a dû frapper l'imagination des Indiens longtemps avant Jacolliot (2). »

« Quand on aura tenu compte de toutes les analogies qui sont dues au parallélisme des situations, il en restera un certain nombre où les ressemblances sont trop accentuées pour qu'on n'y soupçonne pas une identité d'origine (3) ».

Reprenons chacune de ces assertions en particulier.

* * *

Avec MM. Lorinser et Monier Williams, M. Goblet d'Alviella donne, en tableau parallèle, une liste de dix passages (4), qu'il trouve trop rapprochés dans leur ensemble « pour qu'on puisse écarter d'emblée l'hypothèse d'emprunts au moins partiels » Sans doute, après avoir présenté ce tableau, l'auteur entoure de tant de restrictions la théorie de l'emprunt vers laquelle il semble pencher, sans l'admettre absolument, qu'on se demande pourquoi il s'est attardé à fournir ces exemples et les déclare si caractéristiques qu'ils « ne s'appliquent pas seulement à l'idée, mais encore aux termes eux-mêmes » (5).

Il fallait, je pense, aller plus loin dans la voie des restrictions et montrer comment MM. Lorinser et Monier Williams se sont laissé abuser par des analogies toutes superficielles, voire même apparentes.

Ainsi, l'on compare *Bhagavad Gita*, VII, 7-8 « toutes choses ont leur source en moi, c'est par moi que l'Univers est créé et dissous », avec S. Jean, I, 3 : « Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ». D'abord, il n'est nullement question du Verbe dans le passage de la *Bhagavad Gita*, il s'agit de l'essence divine en général, tandis que la portée

(1) *Ibid.*, p. 711.
(2) *Ibid.*, p. 712.
(3) *Ibid.*, p. 735.
(4) *Ibid.*, pp. 709, 710.
(5) *Ibid.*, p. 709.

du texte de S. Jean est d'affirmer du Verbe l'attribut divin de la création. De plus, il n'y a guère ici d'analogie dans les termes. La *Bhagavad Gîta* emploie deux substantifs *prabhava*, production, et *pralayam*, dissolution. S. Jean fait usage du seul verbe ἐγένετο et ne parle pas de la dissolution du monde.

Le second passage comparé est celui de *Bh. G.*, IX, 18 : « Je suis la vie de tous les êtres, le support du monde, sa voie et son refuge », et de *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Ici encore le parallélisme n'est pas aussi rigoureux que le pense M. Goblet d'Alviella, avec les auteurs auxquels il se réfère. S. Jean n'a que les trois mots bien connus. Dans la *Bhagavad Gîta*, le texte complet qui commence au çloka 16, cite trente et une qualifications de la divinité, et parmi ces trente mots, s'il y a la voie, *gati*, il n'y a ni la vérité, ni la vie. Pour rendre l'idée de vie, le philosophe hindou emploi l'expression : *pitâham asya jagatô mâtâ*, je suis le père et la mère de ce monde (1).

Pareille observation porte sur la comparaison de *Bhagavad Gîta*, X, 33 : « Je suis le symbole A parmi les lettres » avec *Apocalypse*, I, 8, « Je suis l'Alpha et l'Omega ». Tandis que S. Jean veut précisément inculquer l'idée de principe et de fin, le philosophe hindou n'insiste que sur l'idée de priorité. Aussi ne se contente-t-il pas de dire que Dieu est la première des lettres, il développe cette priorité d'essence dans un interminable développement, où Dieu est proclamé trente et une fois le premier de diverses choses et de personnes très variées. De même qu'il est l'alpha des lettres, il est le Mârgaçîrshi des lunaisons, le printemps des saisons, le Vasudêva des Vrishnis, le Vyâsa des ascètes, l'Uçâna des poètes, l'Arjuna

(1) Ceci est encore une preuve que la traduction de M. Lorinser doit être consultée et invoquée dans les discussions avec la plus grande circonspection. C'était naguère la très juste observation de M. Böhtlingk, *Bemerkungen zu Bhagavadgîta* dans Berichte ueber die Verhandlungen der königl. saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, 1897, pp. 1-16. Sur le sens du mot *gati*, dans des passages analogues à celui que nous discutons, voir S. Goldschmidt, *Revue critique d'histoire et de littérature* 1869, n° 43, p. 260. M. Goldschmidt dit à ce propos : « C'est à dessein que j'ai choisi cet exemple (rapprochement de *gati* et ὁδός), un des meilleurs sans doute que l'auteur relève, et dans lequel au premier coup d'œil la ressemblance paraît réelle ; seulement pour en être frappé, il faut ignorer que l'emploi du mot *gati*, appliqué à des personnes est éminemment fréquent en sanscrit. »

des Pandavas. On le voit, entre les deux textes rapprochés la divergence l'emporte considérablement sur la minime partie de ressemblance.

Il faut aussi beaucoup de bonne volonté pour identifier le texte de la *Bhagavad Gita*, X, 32 ; IX, 19 : « Je suis le commencement, le milieu, la fin des choses créées, l'immortalité et la mort ». avec les versets 17-19 du chapitre I de l'Apocalypse : « Je suis le premier, le dernier et le vivant ; je tiens les clefs de la mort et de l'enfer ». De plus pour établir la prétendue identité, on accolle deux textes de la *Bhagavad Gita* très distants l'un de l'autre. Avec ce procédé, on arrive à démontrer que tous les livres du monde ont emprunté les uns aux autres.

Il nous paraît inutile de prolonger davantage l'examen des rapprochements proposés par MM. Lorinser et Monier Williams et rappelés par M. Goblet d'Alviella. Ces passages font certaine impression et peuvent créer l'illusion du parallélisme quand on les détache de leur contexte. Mais cette impression change totalement de direction, l'illusion s'évanouit, quand on replace ces phrases dans le livre dont elles sont extraites.

Un seul texte, parmi ceux qui ont été produits, semble, à première vue, favoriser l'hypothèse d'un emprunt direct, c'est celui où la *Bhagavad Gita* dit, IX, 27 : « Tout ce que tu fais, tout ce que tu manges, tout ce que tu donnes aux pauvres, tout ce que tu offres en sacrifices, fais-le comme si c'était pour moi ». N'est-ce pas la fameuse maxime de S. Paul, *I Cor.*, X, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque chose, faites tout pour la gloire de Dieu » ?

Et pourtant, ici même, il peut n'y avoir que rencontre fortuite. Étant admise l'existence de Dieu et la sujétion de l'homme, la raison en tire, par voie de conséquence logique, l'obligation pour la créature de tout rapporter au créateur, même les actions les plus vulgaires. Or sur cette doctrine fondamentale l'Apôtre et l'auteur de la *Bhagavad Gita* sont d'accord, et ils peuvent l'être sans qu'ils se doivent l'un à l'autre cette croyance, qui est de sens commun et de raison universelle. S'ils développent l'idée d' « actions vulgaires », ils arriveront tout naturellement, et sans influence réciproque, à parler de manger et de boire.

Nous ne saurions souscrire, sans réserve du moins, à l'assertion de M. Goblet d'Alviella que l'imagination des Indiens a pu,

longtemps avant M. Jacolliot, être frappée de l'assonance des noms de Krishna et du Christ, pour littérale qu'elle soit Je veux bien que le calembour ait dans le monde une origine très reculée, et en particulier les Hindous s'en sont payé le plaisir de temps en temps, tout comme les Juifs. Mais il est de l'essence du jeu des mots qu'il ait été fait réellement, et là, moins qu'ailleurs, de la possibilité on a le droit de conclure au fait (1). Et puis le jeu de mots en question est-il aussi obvie qu'on le pense? Il nous est devenu familier depuis l'inoubliable mystification de M. Jacolliot. Mais l'Hindou qui aura, à Alexandrie, entendu parler de Χριστός a-t-il naturellement songé à son Krishna (prononcez *kershna*)? Cela ne me paraît pas si évident, et en fait d'imagination, malgré tout le brio et la fougue de celle de l'Orient, je suis porté à donner la palme au trop fameux magistrat de Pondichéry.

En troisième lieu, M. Goblet d'Alviella nous assure que « quand on aura tenu compte de toutes les analogies qui sont dues au parallélisme des situations, il en restera un certain nombre où les ressemblances sont trop accentuées pour qu'on n'y soupçonne pas une identité d'origine » (2).

Il faut remarquer que M. Goblet d'Alviella trace ces lignes au début du paragraphe dans lequel il examine les comparaisons à établir entre la vie et la prédication du Bouddha et celle de Jésus. Mais le développement du travail de l'auteur ne justifie d'aucune façon le résultat qu'il énonce dès l'abord. Ainsi il montre que les paraboles de la Samaritaine et du fils prodigue sont bien différentes dans le bouddhisme et dans l'Évangile. Il réfute les identifications établies par MM. Beal et Seydell. M. Goblet remarque ensuite que l'âge relatif des documents où se constatent les analogies, laisse bien indécise la question de priorité. Pour un des épisodes de la vie du Bouddha et de la carrière mortelle du Christ, la tentation par le Malin, M. Goblet dit excellemment que « la tentation du Sauveur par un adversaire démoniaque est une conclusion si naturelle, qu'elle a pu très bien se présenter simultanément aux compilateurs des deux traditions (3) ».

(1) Cfr. Fr. Paulhan, *Psychologie du calembour*, Revue des deux mondes, 15 août 1897, p. 863.

(2) *Loc. cit.*, p. 735.

(3) *Loc. cit.*, pp. 740, 741.

En un mot, le résultat annoncé par M. Goblet d'Alviella ne se vérifie en détail pour aucun des points qu'il étudie successivement, nous le répétons, avec une scrupuleuse critique. Voilà pourquoi le développement de sa thèse vaut mieux que l'énoncé général qui ne ressort pas des arguments apportés.

* * *

Il reste, pour achever l'examen du travail de M. Goblet d'Alviella, à relever quelques inexactitudes qui s'y sont glissées de ci de là, taches minimes et peu nombreuses, mais que nous tenons à signaler. La haute valeur de l'écrivain ne doit pas faire accréditer les erreurs qui ont pu lui échapper.

La première de ces inexactitudes concerne l'introduction du Bouddha dans les légendaires de l'Église catholique sous le nom de S. Joasaph ou Josaphat. M. Goblet expose d'une façon un peu sommaire cette intrusion, et dans des termes qui pourraient donner le change sur la portée de cette prétendue canonisation du Bouddha. L'auteur rappelle seulement qu' « on a vu le Bouddha s'introduire dans la Légende dorée (1) ». C'est prendre les choses par le dernier bout, au lieu d'en saisir l'origine. Lorsqu'au XIIIe siècle, Jacques de Voragine composa son recueil d'anecdotes pieuses, il y avait beau temps que la légende de S. Josaphat avait reçu droit de cité dans la littérature chrétienne et même dans la liturgie de l'Église grecque. Mais ce n'est pas le lieu de revenir sur cette question, aujourd'hui parfaitement élucidée (2). J'ajouterai que l'exemple du Bouddha introduit dans les légendes chrétiennes ne me paraît guère appuyer la thèse en faveur de laquelle M. Goblet l'invoque. Il n'y a aucune parité entre la façon dont la légende du Bouddha s'est infiltrée dans l'hagiographie chrétienne et l'idée « qu'un missionnaire chrétien des premiers jours parti pour évangéliser l'Inde, y aurait altéré ou enrichi les matériaux de sa propre prédication et serait ensuite revenu propager en Occident son enseignement ainsi modifié (3) ». Les deux cas sont très différents.

Que penser de la définition du christianisme par M. Goblet

(1) *Ibid.*, p. 725.
(2) Voir par exemple E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, Munich, 1893.
(3) *Ibid.*, p. 725.

d'Alviella, qui nous dit que l'essence de cette religion « est un fait de sentiment (1) »? Pour le prouver, il cite le commandement : « Tu aimeras Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même ». L'argument ruine la proposition et tend bien plus à montrer dans le christianisme le rôle de la volonté que celui du sentiment. Car l'amour de Dieu et du prochain ordonné par le commandement du Christ ne se réduit pas à un simple mouvement du cœur, il exige les œuvres qui partent de la volonté.

Dans l'examen qu'il est incidemment amené à faire d'une partie de la doctrine d'Origène, M. Goblet d'Alviella nous dit que le philosophe d'Alexandrie « a élargi la notion de la chute en un système qui rappelle étrangement la doctrine bouddhique sur la succession des existences dans la pluralité des mondes (2) ». Ce paragraphe se termine par la réflexion suivante : « Rien n'indique qu'Origène se soit trouvé directement en contact avec le bouddhisme. Mais il est très possible qu'il en ait connu les doctrines, de seconde main, à Alexandrie (3) ».

Observons d'abord que, quelques pages plus loin, M. Goblet d'Alviella remarque que « quant à la transmigration des âmes déterminée par le péché, cette doctrine, qui fut celle d'Origène et qui avait déjà été esquissée par Platon, comptait assez d'adeptes parmi les écoles d'Alexandrie (4) ». Si, comme je le pense, cette dernière explication de la genèse des doctrines d'Origène doit être admise, elle contredit quelque peu celle que M. Goblet d'Alviella propose plus haut. Il y a donc ici certaine hésitation dans les idées de l'auteur, hésitation qui eût probablement disparu s'il avait recouru à une étude plus immédiate des théories d'Origène. M Harnack qui en donne un résumé très clair (5) signale, sans adhérer à cette opinion, le rapport qu'on a voulu établir entre certaines opinions d'Origène et les dogmes bouddhiques. Il est, du reste, plus que douteux que le bouddhisme ait eu à Alexandrie assez de notoriété pour exercer quelque influence sur Origène, qui est, à tous égards, bien davantage tributaire de la philosophie grecque.

(1) *Ibid.*, p. 727.
(2) *Ibid.*. p. 729.
(3) *Ibid.*, p. 731.
(4) Pp. 737, 738.
(5) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e éd., t. I, pp. 559-604. Voir en particulier, pour la question présentement discutée, pp. 586-590.

Nous avons été fort surpris de voir M. Goblet d'Alviella affirmer, sans presque de restriction, « que les chrétiens et les bouddhistes ont probablement emprunté le rosaire aux Indous (1) ». Cette assertion est, à l'heure présente, formellement rejetée par tous ceux qui ont étudié les origines du rosaire dans l'Église catholique. Les auteurs les plus graves et les plus compétents, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont presque unanimes à déclarer que le rosaire des chrétiens ne vient ni de l'Inde, ni de l'Islam, ni des influences orientales de l'époque des croisades (2). Ce n'est pas le lieu de faire la démonstration de notre affirmation, cela nous entraînerait très loin, mais nous sommes convaincu qu'un examen plus approfondi de la question fera rayer la phrase que nous incriminons d'une édition postérieure du travail de M. Goblet.

Enfin, après M. A. Réville, M. Goblet d'Alviella assure que les missionnaires jésuites du XVIe siècle « débarquèrent à Canton en 1581 sous le costume des moines bouddhistes (3) ».

J'ai recherché dans les lettres des missionnaires, dans les ouvrages du XVIe et du XVII siècle, dans les nombreux pamphlets que la controverse des rites chinois fit éclore, la vérification de ce détail caractéristique de l'entrée des jésuites en Chine sous le costume des prêtres de Bouddha. Mes recherches ont été vaines. Tout ce que j'ai trouvé se réduit à ceci. Vers la fin de 1582, le gouverneur de Tchao-Khing reçut fort courtoisement les PP. Ruggieri et Pasio, et leur permit de rester en Chine, à la condition qu'ils se reconnaîtraient vassaux du roi, et qu'en cette qualité, ils s'habilleraient à la chinoise. « Je veux, ajoute-t-il, que vous preniez le costume qui n'est d'usage qu'à Péking ; c'est le plus grave et le plus honorable que nous ayons en Chine (4) ».

Voilà tout ce que nous avons pu découvrir au sujet du costûme des jésuites chinois. On voit qu'il y a une différence assez grande avec la petite entrée à sensation décrite par MM. Réville et Goblet d'Alviella.

Telles sont les observations, assez minimes du reste, que nous

(1) *Loc. cit.*, pp. 732, 733.

(2) Voir l'article de Steiss-Zöckler dans Hauck, *Real Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XIII, pp. 61-64.

(3) *Loc. cit.* p. 733.

(4) Charles Sainte-Foi, *Vie du R. P. Ricci*, t. I, p. 281.

avons à formuler sur le récent travail de M. Goblet d'Alviella. Ces réserves n'entament d'aucune façon les éloges mérités que nous avons été heureux d'accorder à la sûreté de méthode et à l'érudition si largement informée qui ont guidé et constamment inspiré les recherches du savant académicien.

J. Van den Gheyn, S. J.

COMPTES-RENDUS.

ERWIN PREUSCHEN. *Palladius und Rufinus, Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.* Giessen, J. Rickersche Buchhandlung, 1897.

Dans ce travail, l'auteur a étudié les sources qu'il aura lui-même à utiliser dans un prochain ouvrage sur les origines du monachisme. Nous y trouvons, en premier lieu, une édition critique, d'abord de la version grecque de l'*Historia monachorum in Aegypto* (p. 1-97 ; avons-nous déjà une édition suffisamment critique du texte primitif de ce livre ?), et ensuite de divers morceaux importants de l'*Historia lausiaca*, lesquels, dans les textes maintenant reçus, ont souffert de notables interpolations (p. 98-132). M. Preuschen a employé un nombre considérable de manuscrits du IX[e] au XVI[e] siècle, ainsi que les versions syriaques, copte, latines et arméniennes ; son édition est faite avec un grand appareil scientifique.

La seconde partie du travail est consacrée à l'examen des problèmes littéraires suscités par l'*Historia monachorum* et l'*Historia lausiaca*.

Combien d'hypothèses n'a-t-on pas déjà proposées touchant les rapports de ces deux œuvres entre elles ? Pour résoudre la question, M. Preuschen entreprend d'abord l'examen des manuscrits. Il en résulte que les chapitres de l'*Historia lausiaca* qui se trouvent en parenté intime avec l'*Historia monachorum* et sont seuls cause du problème, n'appartiennent pas à l'œuvre de Pallade, mais y ont été intercalés dans la suite. L'interpolation s'est faite de différentes manières ; certains manuscrits ont mis les deux histoires l'une à la suite de l'autre ; d'autres ont incorporé celle de Rufin à celle de Pallade ; d'autres ont suivi en partie les deux procédés à la fois. Voilà un point définitivement acquis à la critique.

Après s'être occupé de la filiation des manuscrits et de la reconstitution de la première forme grecque de l'*Historia monachorum*, M. Preuschen établit, par des arguments internes et externes, que Rufin est bien l'auteur de cet ouvrage ; il n'en est pas seulement le rédacteur, comme s'il eût mis par écrit, sous son propre nom, les souvenirs de Pétronius, ainsi que le pensait Tillemont, trompé par une notice de Gennadius qu'il comprenait mal ; il a encore moins commis le vol que lui attribue Lucius, en lui faisant simplement traduire et s'approprier une œuvre grecque antérieure. Les arguments de Lucius se réfutent par la véritable conception de la forme littéraire de l'*Historia monachorum :* cette forme est toute fictive, quoiqu'à certains endroits, l'auteur n'ait pas su soutenir sa fiction. Rufin se présente sous la

personne d'un moine parcourant l'Egypte en 394/395 ; ce voyage, il ne l'a pas fait réellement, et ainsi tombent les difficultés chronologiques. Avait-il fait précédemment un voyage semblable, la chose est fort peu importante. D'autre part, Rufin ne devait nullement nommer tous les moines égyptiens qu'il connaissait ; il lui suffisait, pour atteindre son but, de relever des traits individuels et personnels de nature à mettre en relief l'idéal de la vie ascétique. On a donc tort d'objecter que l'*Historia monachorum* ne parle pas de la plupart des moines mentionnés dans l'histoire ecclésiastique de Rufin. — Le texte grec n'est donc qu'une traduction. Sozomène, à certains endroits, suit ce texte d'assez près ; à d'autres, il s'en éloigne, pour se rattacher à la forme latine. Comment expliquer ce phénomène ? L'historien ecclésiastique a transcrit l'œuvre grecque d'un certain Timothée, lequel avait employé l'ouvrage latin de Rufin. Ce Timothée n'est certainement pas, quoi qu'en dise Sozomène, Timothée d'Alexandrie ; ce pourrait être Timothée *le chronographe* dont parle Malalas, le même peut-être que l'écrivain apollinariste Timothée cité par Léonce de Bysance (?) — La version grecque de l'*Historia monachorum* n'est pas une pure traduction : son auteur a retravaillé et souvent abrégé l'original. Sans vouloir combattre directement l'origénisme, il a fait en sorte que sa version ne fût pas une sorte de panégyrique des disciples d'Origène. Cette version a été connue par Marcus, le panégyriste de Porphyre de Gaza († 419) : elle aurait donc été faite dans le premier tiers du Ve siècle, et peut-être par ce panégyriste lui-même (?) ; elle offre en effet avec l'éloge de Porphyre de grandes ressemblances de style, de vocabulaire et de syntaxe. — L'*Historia monachorum* latine a été écrite après l'histoire ecclésiastique de Rufin, à laquelle elle fait allusion (402), et avant la lettre de S. Jérôme à Ctésiphon, qui en parle si sévèrement (415), probablement entre 402 et 404.

Passant à l'*Historia lausiaca*, M. Preuschen refait en premier lieu l'histoire du texte. Il étudie ensuite l'usage qui en a été fait. Socrate s'en est fort peu servi. Sozomène emploie un ouvrage qui a puisé dans notre histoire. Grâce à ces recherches, l'auteur peut, un peu plus loin, rétablir la disposition originale de l'œuvre de Pallade. Dans l'entretemps, il prouve, par des arguments extrinsèques, que l'évêque d'Hélénopolis en est bien l'auteur. Quand la composa-t-il ? Après avoir examiné avec un grand sens critique les diverses données chronologiques, et avoir spécialement écarté, comme interpolée, celle du ch. I qui a fait naître bien des difficultés et d'après laquelle Pallade serait arrivé à Alexandrie lors du second consulat de Théodose le Grand, M. Preuschen établit avec soin les diverses dates de la vie de Pallade et arrive à la conclusion, que l'histoire lausiaque fut écrite en 416.

Ces résultats relatifs à l'authenticité et à la composition des deux principales sources de l'histoire du monachisme naissant, sont solidement établis, bien que l'une ou l'autre hypothèse secondaire ne s'impose pas. M. Amélineau annonçait, il y a trois ans, (*Annales du Musée Guimet*, XXV, p. LX) qu'il démontrerait bientôt que « ni Rufin, ni Pallade ne sont les auteurs des ouvrages qui leur sont respectivement attribués. » Il y réussira difficilement. M. Preuschen (p. 176) dit que c'est lui faire trop d'honneur que

de mentionner l'opinion du professeur de Paris d'après laquelle Pallade et Rufin auraient puisé indépendamment à une source copte perdue. De fait, la découverte de l'interpolation dans l'*Historia lausiaca* des chapitres de l'*Historia monachorum*, a ruiné de fond en comble la seconde partie de la dissertation de M. Amélineau (*De historia lausiaca*, Paris, 1887). Nous pensons toutefois que M. Preuschen eût dû tenir plus de compte de la première partie de cette dissertation, dont voici la conclusion : « Ex his quae narrat (Palladius in priori parte), quibusdam interfuisse, alia audivisse, alia legisse censeo. Certe opera coptica quae in Scythiaca regione erant, vidit, legit, ac breviter complexus est ». Sans vouloir dire que cette thèse soit vraie, nous croyons qu'elle mérite l'examen. En général, à notre avis, voulant dans le présent ouvrage justifier l'usage qu'il fera de ses sources en traitant des origines du monachisme, M. Preuschen a très bien identifié ses témoins, mais il ne s'est pas suffisamment occupé de la valeur des renseignements que nous donnent ces étrangers, voyageurs en Egypte. Il n'a consacré que deux ou trois pages au « caractère littéraire de l'Historia monachorum » et « aux tendances de Pallade ». Quoiqu'il se tienne fort éloigné des conclusions radicales de Weingarten, certaines de ses considérations paraissent encore peu fondées. De ce que Rufin tende à un but d'édification, il ne s'ensuit pas qu'il ne poursuive aucun but historique. De même, on ne peut pas a priori considérer comme légendaires tous les récits merveilleux de nos deux histoires. Il faudrait en cette matière étudier et comparer les récits des sources de même nature et de même origine, pour y retrouver les traits communs auxquels on puisse reconnaître la légende et le processus selon lequel elle s'est formée. D'un autre côté, la confiance que M. Preuschen accorde à Pallade et à Rufin pour la connaissance des idées et des institutions en vigueur parmi les premiers moines, est parfois trop absolue. Pour donner un exemple, le savant auteur écrivait dans la *Deutsche Litteraturzeitung* (1896, col. 710 s.) que les ch. 38 sq. de l'*Historia lausiaca* nous donnent les renseignements les plus sûrs sur le cénobitisme de Pakhôme, et sa manière de parler à la p. 207 de l'ouvrage que nous examinons, semble encore exprimer le même avis. Or, nous espérons le montrer dans une étude que nous publierons bientôt sur le cénobitisme pakhômien, la règle rapportée par Pallade non-seulement ne fut pas remise à Pakhôme par un ange, mais même ne représente pas, dans bon nombre de ses points, la règle de Tabennîsi. Si l'on lit attentivement les diverses *Vies* de Pakhôme et la lettre de l'évêque Ammon au patriarche Théophile au sujet de Théodore, le disciple bien-aimé du saint (des sources contemporaines écrites par des moines de Tabennîsi et dont M. Preuschen a reconnu la valeur historique), on verra que ce n'était pas la règle de Pallade, mais bien celle de S. Jérôme que suivaient les moines pakhômiens. Pourquoi donc est-il invraisemblable, comme le répète ici M. Preuschen, que S. Jérôme ait traduit pour le monastère de Canope, la règle de Pakhôme (avec les préceptes que pouvaient y avoir ajoutés ses premiers successeurs) ? Il est bien certain en effet que, du temps de Théophile, une colonie de cénobites de Tabennîsi fut établie dans ce faubourg d'Alexandrie. Le fait est mentionné dans les fragments coptes d'une histoire de cette ville

(cf. ZOEGA, *Cat. cod. copt. quae in Mus. Borg. asserv.*, Cod. Sah., n. CLX. Voyez aussi dans les *Mémoires de la Mission archéol. franç. au Caire*, T. IV, *Eloge de Macaire de Thôou*, p. 155), et dans le libellus que le prêtre Athanase offrit au concile de Chalcédoine, il est dit que Canope était alors comme sous la garde τοῦ εὐαγοῦς μοναστηρίου τῶν Ταβεννησιωτῶν. (Cf. LABBE, *Concilia generalia*, Paris 1681, t. IV, col. 407) — M. Preuschen (p. 207) a encore tort d'accuser Rufin d'erreur géographique, parce qu'il mentionne des moines de Tabennîsi au nord de Siûṭ. Les disciples de Pakhôme eurent en effet plusieurs monastères aux environs de Schmoun, et, où qu'ils fussent établis, ils s'appelaient Tabennésiôtes, comme on peut le voir dans le texte cité plus haut.

Malgré ces quelques réserves, nous remercions vivement M. Preuschen du service capital qu'il a rendu à ceux qui s'occupent des origines du monachisme, et nous attendons avec impatience son étude sur cette question. Tous ceux qui traiteront désormais de cette matière, devront lire l'ouvrage que nous venons d'analyser. Cette lecture leur sera d'ailleurs facilitée par le style clair et coulant de l'auteur.

P. LADEUZE.

* * *

A Record of the buddhist Religion, as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695) by I-TSING, translated by J. Takakusu, B. A., PH. D. With a letter from the right hon. Professor Max Müller. 1896. 1 vol. petit in-4° carré de LXIV-240 pp., avec une carte. Oxford, Clarendon Press.

La Chine n'a jamais oublié qu'elle avait reçu de l'Inde la religion du Bouddha. Aussi, quand des discussions s'élevaient entre les bouddhistes chinois au sujet des observances à pratiquer, ils prenaient souvent un moyen commode et sûr de trancher le débat : c'était de remonter à la source, et d'aller dans l'Inde étudier la discipline telle qu'elle était pratiquée par l'école à laquelle ils appartenaient. Nos lecteurs connaissent bien les noms des plus célèbres parmi ces voyageurs, Fâ-hien et Hiouen-Thsang. Peu d'années après la mort de ce dernier, un autre bouddhiste chinois, I-tsing, fit voile pour l'Inde, s'arrêta dans l'île actuelle de Sumatra, et arriva enfin à Tâmralipti, à l'embouchure de l'Houghly, Il étudia pendant dix ans à Nâlanda, la grande université bouddhique de cette époque, et y rassembla environ quatre cents textes sanskrits, qui comprenaient ensemble à peu près cinq cent mille çlokas. Après son retour en Chine, il passa son temps à traduire dans sa langue maternelle les ouvrages qu'il avait rapportés. Il nous reste à dire quelle est l'importance du mémoire qu'il a composé, et que nous pouvons lire maintenant dans la traduction de M. J. Takakusu.

Il y a déjà longtemps que des savants éminents ont constaté l'importance de cette relation. Max Müller, qui la connaissait en partie par la traduction inachevée d'un de ses élèves, un bouddhiste japonais nommé Kenjiu Kasawara, en avait publié des fragments dans son livre intitulé « *India, what can it teach us ?* » M. Samuel Beal, le Prof. W. Wassiliew et M. R. Fujishima en

avaient donné d'autres fragments au public. Mais nous n'avions pas de traduction complète de ce livre, et la mort de Kasawara est venue tromper l'espoir de Max Müller, qui espérait voir son disciple achever l'œuvre interrompue. C'est un autre Japonais, M. J. Takakusu, qui a le mérite de nous en donner une bonne édition en anglais. Il ne s'est pas contenté de traduire l'œuvre de I-tsing : il a muni sa traduction d'un appareil scientifique qui en décuple la valeur. Dans sa préface, et dans les nombreuses notes dont il a enrichi le volume, il a fait toutes les remarques nécessaires pour éclairer le texte au triple point de vue géographique, historique et chronologique. Il rend hommage aux savants qui l'ont aidé de leurs conseils, et parmi lesquels nous pouvons citer les Professeurs Bühler, Kern, Kielhorn, Legge et Oldenberg. Il n'en reste pas moins que son mérite est considérable.

Ce livre ne nous fait connaître que le Vinaya, c'est-à-dire l'ensemble des coutumes et des pratiques qui règlent la vie d'un moine bouddhiste. Pour parler plus exactement, il ne s'occupe que d'une école bouddhique, celle des Mûlasarvâstivâdas, qui prédominait en Chine, et qu'il était allé étudier dans l'Inde. Il saisit avec empressement l'occasion de montrer comment ses compatriotes s'écartent de la règle établie par leurs initiateurs : il entre même dans des détails qui pourraient nous faire sourire, si nous oubliions que le bouddhisme était un ensemble de pratiques plutôt qu'une discipline intellectuelle.

Cette œuvre nous rend un autre service inappréciable, et que Max Müller fait ressortir dans la lettre-préface adressée par lui à l'éditeur. Elle permet de fixer certaines dates dans l'histoire littéraire de l'Inde. Les plus importantes sont celles de l'époque où vivaient le bouddhiste Bartrihari, Jayâdisya, et leurs contemporains. « Elles servent, dit le savant professeur, comme de point de repère pour nombre de littérateurs qui appartenaient à ce que j'ai appelé « la période de renaissance de la littérature sanscrite. »

Nous voudrions bien reproduire aussi une note qui nous atteste la présence de missionnaires nestoriens en Chine au VIIIe siècle. Mais nous nous arrêterons ici, en souhaitant bonne fortune à une publication qui est tout à l'honneur de son éditeur, M. J. Takakusu, et de l'Université d'Oxford, qui l'a prise sous son patronage.

A. Lepitre.

* * *

The Harsha-Carita, of Bāṇa, translated by E. B. Cowell, M. A. Professor of Sanskrit and Fellow of Corpus Christi College, Cambridge, and F. W. Thomas, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge. (Oriental Translation Fund, new Series, II). 1897. 1 vol. in-8° de XIV-284 pp. Londres, Royal Asiatic Society.)

Le Harsha-Carita, dont nous avons sous les yeux la première traduction anglaise, a été peu connu jusqu'à ces derniers temps. La première édition du texte sanskrit a été publiée en 1859 dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta. Le Professeur Führer en a promis une nouvelle édition, plus complète que

les précédentes et collationnée sur tous les manuscrits connus : mais il n'a pu encore tenir sa promesse. Les auteurs de cette traduction anglaise ont fait de leur mieux, et nous devons les remercier de nous faire connaître une œuvre si intéressante à beaucoup d'égards.

C'est une sorte de roman historique, « basé sur des évènements réels au même titre que Quentin Durward et Waverley de Scott. » Le héros en est le propre souverain de l'auteur ; c'est ce Çrī-harsha qui fut « l'Akbar de la période hindoue de l'histoire de l'Inde ». Seulement le règne d'Akbar nous a été raconté par des historiens de son temps, tandis que nous ne connaissons celui de Çrī-harsha que par des inscriptions ou par des renseignements très courts donnés par Hiouen-Thsang. Car le célèbre voyageur bouddhiste a séjourné quelque temps à la cour de ce monarque, dans la première moitié du VIIe siècle. Ce roman historique complètera heureusement la relation du pèlerin, en nous donnant une idée juste et vivante de l'Inde telle qu'elle était à cette époque.

Le style de Bāṇa est tout particulier, et ressemble à l'*estilo culto* de la littérature espagnole : il abonde en mots à double sens, et ses phrases renferment des allusions voilées bien propres à dérouter le lecteur. Passe encore quand ses calembours font allusion à des superstitions ou à des traits mythologiques bien connus ! Mais l'interprétation devient particulièrement délicate et difficile quand l'énigme se rattache à des faits contemporains de l'auteur. Ainsi, le célèbre Professeur G. Bühler a montré qu'un passage devait être compris dans un sens figuré, et non dans un sens propre. Il traduit, non pas : « Le Maître Suprême (Çiva) prit la main de Durgā, la fille de la montagne neigeuse ; » mais : « Un Maître suprême a levé un tribut sur un pays inaccessible des montagnes neigeuses. » Les traducteurs ont essayé d'élucider la plupart de ces jeux de mots, en utilisant les sources qui leur étaient accessibles.

En résumé, cette publication présente un grand intérêt, à cause du caractère particulier qui la distingue des autres productions de la littérature sanscrite. Elle pourra fournir aussi de précieuses indications à ceux qui étudient l'histoire du bouddhisme : bien qu'il fût tolérant pour tous les cultes, Çrī-harsha paraît avoir favorisé surtout cette religion.

A. Lepitre.

* * *

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit uebersetzt, und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, von Dr. Paul Deussen, Professor an der Universitæt Kiel. 1897. 1 vol. in-8o de XXVI-920 pp. Leipzig, Librairie F. A. Brockhaus.

C'est à coup sûr une littérature bien intéressante que celle des Upanishads ; car elle rappelle les plus grands efforts qui aient été faits par l'âme indienne pour atteindre un idéal philosophique, et les résultats divers de ces multiples efforts. Voilà pourquoi elle a provoqué l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées dans l'Inde. Ceux mêmes qui ne l'ont connue que par

l'Oupnek'hat (1), ont admiré la puissance intellectuelle qu'elle atteste, même au milieu des erreurs et des contradictions auxquelles les auteurs n'ont pu échapper.

Jusqu'ici, toutefois, nous avons attendu en vain une traduction générale des Upanishads. C'est que cette œuvre semblait être arrêtée par des difficultés toutes particulières. Elle devait être faite, ce semble, d'après une bonne édition critique du texte original, et cette édition est bien difficile à préparer. En ce qui concerne les Atharva-Upanishads en particulier, elle demanderait que l'éditeur allât dans l'Inde, afin de s'initier sur place à toutes les questions que soulève l'histoire de ce recueil. Mais de telles considérations n'étaient pas faites pour arrêter le Dr Paul Deussen. Aussi bien, il est nécessaire que quelqu'un fraie la voie, et, à remettre ainsi à une époque incertaine le travail d'une traduction, les indianistes nous feraient attendre longtemps. D'ailleurs, peu d'hommes étaient aussi bien préparés à ce travail que l'éminent professeur de Kiel, déjà très avantageusement connu pour sa pénétrante étude sur le système Vedânta. Si sa traduction des Upanishads, pour certaines parties que nous ne connaissons pas, a été faite sur des versions qui ne sont pas les meilleures, — et nous ne le savons pas d'ailleurs, — elle suffira à nous faire connaître, dans ce qu'elles ont d'essentiel, les doctrines enseignées dans ce recueil. Comme l'auteur le fait justement remarquer, les humanistes de la Renaissance nous ont donné des éditions qui ne valent pas celles d'aujourd'hui : mais leur influence, par cela seul qu'ils étaient des précurseurs, n'a-t-elle pas été très considérable ?

Le Dr Paul Deussen n'a pas entrepris de publier en traduction toutes les Upanishads. Celles-ci, ne l'oublions pas, ne constituent pas un *Corpus* définitivement arrêté : c'est, au contraire, un recueil qui peut être encore augmenté, et peut-être, à l'heure qu'il est, un pandit s'occupe-t-il secrètement à l'enrichir. L'édition dont nous nous occupons est cependant complète, en ce sens qu'elle publie toutes les Upanishads qu'il est nécessaire de connaître. On y trouve d'abord les onze qui se rattachent aux trois plus anciens Védas. Quant à celles que l'on a rapportées à l'Atharva, l'éditeur a fait un choix, et publié seulement celles qui ont une autorité quasi canonique, parce qu'on les trouve dans l'Oupnek'hat, dans les commentaires de Nârâyana et dans la liste de Colebrooke. Il les a réparties en cinq catégories, d'après les tendances doctrinales qui paraissent prédominer dans chacune d'elles.

La traduction, faite avec soin, est très personnelle. Celles qui avaient été déjà faites, pour certaines parties, par Bœthlingk, Corvell, M. Mueller, A. Weber et d'autres savants, sont connues du savant professeur. Mais, malgré leurs interprétations, il a souvent maintenu sa version, en constatant

(1) C'est, comme on le sait, la traduction persane de cinquante Upanishads, faite dans la seconde moitié du XVIIe siècle par les ordres du shah Mohammed Dara. Anquetil-Duperron la traduisit mot pour mot en latin, et c'est cette traduction qui fut lue au commencement du XIXe siècle, par A. Schopenhauer en particulier.

bien les divergences qui la séparaient de la leur. Ce qui doit aussi provoquer notre reconnaissance à son égard, ce sont les importantes introductions et les savantes remarques dont il a illustré son livre. L'auteur est vraiment admirable au point de vue de la science, de la méthode et de l'esprit critique. Nous aurions bien à formuler d'expresses réserves sur certaines considérations exprimées dans la préface, où les Upanishads sont comparées au Nouveau-Testament. Abstraction faite de ces théories, le livre du Dr P. Deussen est consciencieux et méritoire : il contribuera puissamment à faire mieux connaître une partie importante de la littérature religieuse de l'Inde.

A. Lepitre.

* * *

G. H. Lamers. *De Wetenschap van den Godsdienst.* II. Wijsgeerig Deel. (*wijsbegeerte van den Godsdienst*). Vijfde stuk. Utrecht C. Breyer.

Le professeur Lamers publie ce traité à l'usage des étudiants qui désirent suivre ses cours de Science des religions à l'université d'Utrecht. En leur offrant les éléments essentiels des problèmes à résoudre, en leur signalant l'importance des questions et l'état des controverses, ce résumé leur facilite l'intelligence des problèmes et les met à même de suivre avec fruit les explications orales du professeur.

Le livre est un exposé des doctrines de la philosophie relatives à Dieu. Le premier chapitre étudie Dieu en lui-même (p. 700-790). Il comprend quatre paragraphes : Dieu et la doctrine concernant Dieu. — Dieu et le concept de Dieu. — L'existence de Dieu. — La nature et les attributs de Dieu.

Le second chapitre (p. 790-852) consacré à Dieu dans son rapport avec l'univers, est divisé en trois paragraphes. Dieu et la production de l'univers. — Dieu et la conservation de l'univers. — Théodicée.

Il nous est agréable de rendre hommage aux belles qualités qui distinguent ce précis. L'auteur présente ses idées avec une méthode et une clarté vraiment didactiques ; son langage toujours simple et châtié, convient à un traité philosophique ; il sait garder dans les discussions un ton amical et bienveillant ; il indique suffisamment des sources à consulter par les lecteurs qui désirent approfondir les questions.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas assez profité des ouvrages publiés par des philosophes catholiques, qui l'auraient mis à même de compléter et de modifier ses doctrines.

Ainsi, le problème du mal ne présente pas au penseur catholique la difficulté insurmontable que l'auteur indique. Dieu peut (sans le vouloir pour lui-même) vouloir le mal physique comme un moyen destiné à produire d'admirables résultats tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral.

Il ne peut vouloir le mal moral, le péché, ni comme moyen, ni comme fin, mais tout en le condamnant, il le permet, c'est-à-dire il n'empêche pas l'abus de la liberté, accordée à l'homme, et dirige le mal prévu de manière à le faire servir à la manifestation de sa gloire. On ne voit rien dans cette explication qui puisse choquer le bon sens, ou être incompatible avec les attributs de Dieu.

Dans l'examen des arguments que la raison présente pour démontrer l'existence de Dieu, l'auteur reproduit les objections de Kant, qui ne résistent pas à la critique. Il se voit forcé par conséquent d'avouer que la philosophie de la religion ne peut arriver à une certitude scientifique de cette vérité capitale.

D'autre part, il affirme ailleurs, comme on doit affirmer, les forces de la raison, capables de connaître Dieu. Comment concilier ces deux assertions? De plus, l'auteur prouve que la foi suppose comme condition préalable la certitude rationnelle de l'existence de Dieu. Mais comment arriver à cette conviction si aucun argument de la raison ne prouve suffisamment l'existence de Dieu?

Inutile de relever les points nombreux, où les tendances confessionnelles de l'écrivain protestant nous empêchent d'accepter ses doctrines.

A. D.

CHRONIQUE.

— M. Sabatier, sous le titre de *La religion et la culture moderne* (Paris, Fischbacher, 1897), publie le discours qu'il prononça à Stockholm, le 2 septembre 1897, au congrès des sciences religieuses. Sa philosophie de la religion consiste à substituer une piété subjective et anonyme au christianisme historique. L'auteur a cru devoir insérer dans sa brochure tout un développement concernant le catholicisme ; malheureusement, le catholicisme qu'il combat n'est pas le catholicisme réel et historique.

— *Le monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste*, par E. Haeckel, profess. à l'Univ. d'Iéna. Préface et traduction de G. Vacher de Lapouge. Paris, Schleicher, 1897. Cet opuscule reproduit une conférence que Haeckel prononça à Altenbourg en 1892. Le titre en est fort trompeur. Le professeur d'Iéna reproduit simplement dans ce discours les doctrines de toute sa vie, et il n'y ménage guère le christianisme, la seule religion avec laquelle il ait à compter. Seulement, il résout le problème de l'accord entre la science et la religion, en le supprimant, et en présentant le monisme, comme la bonne, la vraie religion, la religion de l'avenir !

— Dans un tout récent ouvrage (*Comment naissent les mythes*, Félix Alcan, Bibl. de philos. contemp., 1898), M. P. Regnaud s'efforce de réhabiliter l'école philologique de mythologie comparée de Kuhn et de Max Müller, si rudement prise à parti dans ces derniers temps par MM. A. Lang, Gaidoz, Taylor etc. M. Regnaud se livre spécialement à des investigations sur les sources védiques du Petit Poucet, sur la légende hindoue du déluge, sur Pūruravas et Urvacī.

— M. A. Lang vient de publier chez Macmillan, sous le titre de *Modern Mythology*, un intéressant recueil d'Essais où il répond aux critiques adressées à la méthode de l'Ecole anthropologique et aux résultats auxquels elle a conduit les mythologues, par M. Max Müller dans son récent ouvrage intitulé *Contributions to the Science of Mythology*.

* * *

— La librairie Methuen à Londres édite une nouvelle histoire illustrée d'Egypte, *A History of Egypt*. La partie ancienne en a été confiée à M. Flinders Petrie, bien connu par ses précieuses découvertes. Cette partie comprendra quatre volumes. Les deux premiers ont paru : ils contiennent l'histoire des 18 premières dynasties.

— Dans un ouvrage écrit dans un style d'une clarté et d'une élégance remarquables (*Les plantes dans l'Antiquité et au Moyen-Age. Histoire, usages et symbolisme.* Paris, Bouillon, 1897), M. Ch. Joret essaie « de retracer l'histoire agricole, industrielle, poétique, artistique et pharmacologique des espèces végétales connues des différentes nations de l'antiquité classique et du moyen-âge. » A tous ces points de vue en effet, les plantes ont leur place marquée dans l'histoire de la civilisation. » La première partie de l'ouvrage étudie *Les plantes dans l'Orient classique, Egypte, Chaldée, Assyrie, Judée, Phénicie.*

— Le Dr Beauvisage a exposé dans le *Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. XVIII et XIX, le résultat de ses *Recherches sur quelques bois pharaoniques*. Par l'étude histologique et l'analyse chimique des débris qui nous en restent, il a découvert que les planches travaillées par les Egyptiens étaient en bois d'if et leurs ustensiles en bois de Dalbergia melanoxylon. Ces résultats servent à montrer les relations de l'Egypte avec les pays d'où ces bois proviennent.

— L'*Egypt Exploration Fund*, dont les découvertes ont fait tant de bruit dans ces derniers temps, vient de donner son rapport sur les années 1896-1897. Outre un exposé étendu des progrès de la science égyptologique, le rapport contient des détails intéressants sur les papyrus grecs trouvés à Oxyrrhynchos en même temps que les *Logia*.

— M. Bouriant publie dans le Recueil de M. Maspéro d'importants fragments des petits Prophètes écrits dans le dialecte de Panopolis, fragments qu'il a trouvés en Egypte.

* * *

— Le P. Scheil donne dans la *Revue de l'histoire des religions* (sept.-oct. 1897) la traduction des principaux morceaux du recueil de textes religieux assyriens publiés en 1895 par M. Craig dans l'*Assyriologische Bibliothek* (nº XIII, Hinrichs).

— Le même auteur nous communique, dans le n° de janvier de la *Revue Biblique*, un fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge, de l'époque du roi Ammizadouga (vers 2140 av. J.-C.).

— Il vient de publier également le texte syriaque (*Zeitschrift für Assyriologie*, t. XII, 1897, pp. 62-96) et la traduction française (*Revue de l'Orient chrétien*, n° 3, 1897) de la vie de Mar Benjamin, un des disciples de Mar Awgin, le fondateur du monachisme en Perse.

Ce texte, écrit par un contemporain au Ve siècle, est une page intéressante de l'histoire religieuse de l'Orient.

— M. P. Bedjan vient d'éditer (Leipzig, Harrassowitz, 1897) le texte syriaque des cinq premiers livres de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée. Ce texte se trouve dans deux manuscrits syriaques, l'un du British Museum, l'autre de Saint-Pétersbourg.

— M. Chabot commence (*Revue de l'Orient chrétien*, 1897, n°4) la traduction de la vie syriaque du moine Rabban Youssef Bousnaya écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun. C'est un tableau fort complet qui nous initie à tous les détails de la vie ascétique, telle qu'elle était pratiquée chez les Nestoriens au onzième siècle.

— Mme Lewis (*Studia Sinaïtica. A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles*. Cambridge, University Press, 1897) apporte un nouveau trésor aux savants qu'intéresse la science sacrée. Il s'agit d'un lectionnaire syro-palestinien qu'elle a acheté au Caire en 1895. Il est antérieur aux évangéliaires syro-palestiniens aujourd'hui connus. Sa découverte apporte de nouvelles lumières sur le dialecte dans lequel il a été écrit et qui est d'autant plus intéressant qu'il doit ressembler de très près à celui qu'a parlé Notre-Seigneur. Au point de vue exégétique, notre codex nous met en possession d'un grand nombre de nouveaux fragments bibliques traduits de très bonne heure sur le grec ; c'est une heureuse découverte pour la critique des Septante et l'étude du texte grec du Nouveau Testament. L'édition de Mme Lewis est enrichie de *Notes Critiques* de M. Nestle.

— On a exhumé récemment à Avignon une inscription phénicienne qui était enfouie à trois mètres sous le sol. C'est l'épitaphe d'une prêtresse mariée d'un dieu inconnu. Cette découverte, dont M. Ph. Berger a entretenu l'Académie française des inscriptions et belles-lettres, le 12 novembre dernier, jette un jour inattendu sur l'histoire primitive des colonies sémitiques en Gaule.

— Le baron C. DE VAUX donne dans la *Revue de l'Orient chrétien* (n° 4, 1897) l'analyse d'un curieux document contenu dans le Ms. 215 (fonds arabe) de la Bibliothèque nationale de Paris. C'est l'histoire du moine Bahîra, composée par un auteur chrétien d'Egypte (selon toute apparence un moine), dans laquelle ce personnage, devenu vieux, se confesse et se repent, non-seulement d'avoir admiré la sagesse de Mahomet enfant et d'avoir donné l'éveil à sa jeune pensée, mais d'avoir été le restaurateur de toute sa doctrine, l'inspirateur de tous ses actes, l'auteur véritable de son Coran, son conseil perpétuel, son ange Gabriel.

— M. JASTROW vient d'éditer à Leyde, chez Brill, le texte arabe des traités grammaticaux de Hayyoudj, le grammairien juif qui a joui du plus grand crédit auprès de ses corréligionnaires. C'est lui qui découvrit la trilitéralité des racines hébraïques et qui comprit le premier l'importance de la grammaire comparée. (*The weak and geminative verbs in Hebrew by Hayyug*).

— Les hébraïsants liront avec intérêt la dissertation que PRAETORIUS vient de publier sur le recul de l'accent tonique dans les mots hébreux. (Halle, Waisenhaus, 1897).

* * *

— Nous signalons une étude de M. P. VOLZ, intitulée : *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias* (Göttingen, 1897). D'après lui, l'idée messianique est étrangère au prophétisme préexilien.

— Dans le n° 1 de 1898 de la revue protestante *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (pp. 1-2), M. E. SCHIELE défend une curieuse théorie. Ce n'est pas le peuple d'Israel tout entier qui habita quelque temps l'Égypte, il y eut là surtout la tribu de Lévi, à laquelle appartenait aussi Moïse. En somme, Moïse ne fit sortir d'Égypte que les descendants de Lévi, mais plus tard la grande réputation du législateur fit reporter sur tout le peuple ce qui au début n'avait concerné qu'une partie de la nation.

— La bibliothèque de Cambridge s'est enrichie d'un véritable trésor, le contenu de la *Genizah* d'une antique synagogue du Caire. Les Juifs désignent sous ce nom le débarras où l'on jette les volumes ou papiers dont on veut se défaire. Celui du Caire contenait environ 40000 fragments de manuscrits hébreux de tout genre : livres sacrés canoniques et apocryphes, vieilles liturgies, passages

des deux Talmuds, des baux, des contrats de mariage etc. Un examen sommaire de cet amoncellement prodigieux de paperasses y a déjà fait découvrir un morceau de la traduction grecque de l'Ancien Testament attribuée à Aquila.

— Nous avons remarqué, dans le dernier numéro de la *Revue Biblique*, un article du P. LAGRANGE sur *Les sources du Pentateuque*. L'auteur fait rapidement l'histoire de la critique littéraire et historique des premiers livres de la Bible. Puis, il examine les raisons qui pourraient empêcher les catholiques d'aborder l'examen des sources du Pentateuque ; il estime qu'elles ne sont nullement décisives et que cet examen, fait avec les réserves voulues, peut très bien se concilier avec les doctrines de l'Eglise sur l'inspiration et l'authenticité des Livres Saints. Le P. Lagrange veut qu'on se tienne en garde contre un double excès : attendre que les systèmes adverses se ruinent mutuellement, et suivre aveuglement un système à la mode pour le plaisir de faire œuvre de critique.

— Le P. LAGRANGE donne dans le même numéro de la *Revue Biblique*, les résultats de ses voyages au Sinaï et à Pétra pour la détermination du véritable itinéraire suivi par les Israélites dans le désert.

— Le *Cursus Scripturae* des Jésuites allemands s'est augmenté du *Commentarius in Exodum et Leviticum* du P. DE HUMMELAUER. L'auteur s'est aidé, pour l'intelligence de la Bible, des langues orientales et des découvertes historiques. Il rejette l'unité de l'Exode et admet l'évolution de sa législation, tout en maintenant l'authenticité mosaïque. On remarquera aussi la manière dont il parle des évènements de la sortie d'Egypte, en en retenant cependant le mode miraculeux.

Nous tiendrons les lecteurs au courant des controverses et des répliques que les questions soulevées dans ces publications sont de nature à provoquer.

* * *

— Nous signalons *A History of China* by K. J. MACGOUVAN, Londres, Paul Kegan. Cette histoire remonte jusqu'aux temps légendaires et s'étend jusqu'à nos jours.

— Dans un mémoire publié dans le *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1897), M. M. COURANT veut montrer comment les Japonais

lisent les textes écrits en langue chinoise par des Chinois ou par des Japonais, comment aussi ils lisent les textes japonais qui contiennent un grand nombre d'expressions chinoises. Il croit que ce sujet est de nature à intéresser ceux qui, s'occupant de la langue chinoise, n'ont pas le loisir d'étudier en outre le japonais.

— M le Dr CASARTELLI, doyen du Collège de Saint-Bède à Manchester, vient de publier pour la *Catholic Truth Society* un excellent tract sur la situation de l'Eglise catholique au Japon (*The Catholic Church in Japan*). Ce travail est nettement divisé en trois parties : 1. L'ancienne Eglise Japonaise, 2. La renaissance de l'Eglise catholique au Japon, 3. L'avenir de l'Eglise au Japon. La première période va de 1549 à 1624, puis vient la longue éclipse de la chrétienté au Japon jusqu'au rétablissement de la hiérarchie catholique en 1832. Il y a aujourd'hui au Japon un archevêque et trois évêques. L'archevêque a le diocèse de Tokio, les trois autres sont ceux de Nagasaki, d'Osaka et d'Hakodate. En 1870, le nombre des catholiques était de 10000, en 1891 de 44505, en 1897 de 50312. Malgré ces progrès, on ne peut prévoir quel sera l'avenir.

La religion orthodoxe, par l'action de la Russie, et le protestantisme, par l'influence américaine, contrebalancent les efforts des missionnaires catholiques et font un certain nombre d'adeptes qui, lui aussi, va croissant. De plus, la haute société du Japon incline fortement vers le rationalisme. Les lettrés du pays entretiennent l'indifférence religieuse ; les journaux, l'éducation officielle, en un mot la tendance universelle, toute au progrès matériel, entrave le prosélytisme religieux.

— On discute beaucoup sur l'origine et la dérivation du nom de l'empire Siamois. M. PARKER (*The Imperial and Asiatic Quaterly Review*, juillet 1897) s'était efforcé de montrer que *Siam* vient de *Shan*. Cette conclusion vient d'être repoussée, avec beaucoup d'érudition dans la même Revue (janvier 1898, p. 145-163), par M. E. GEVINI.

— Nous signalons deux ouvrages importants pour la connaissance de la littérature védique : BLOOMFIELD, *Hymns of the Atharva-Veda*, et OLDENBERG, *Vedic Hymns*, Oxford, Clarendon Press, 1897. Il faut y ajouter celui de M. P. DEUSSEN, *Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit uebersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (Leipzig, Brockhaus, 1897).

- *La Revue générale internationale scientifique* (n° 16, octobre 1897, p. 47-55) publie la communication faite par M. Carlo Formichi, au dernier Congrès des Orientalistes à Paris, sur le dieu Bṛihaspati dans le Rigveda. En somme, après un examen assez sommaire du texte où il eût fallu peut-être distinguer davantage entre *Bṛihaspati* et *Brahmanaspati*, M. Formichi se range à l'avis de M. Oldenberg et admet que Bṛihaspati représente la classe des prêtres.

* * *

— M. Wolfgang Reichel, déjà connu par plusieurs études archéologiques sur la Grèce primitive, s'occupe dans un nouveau travail (*Ueber vorhellenische Göttercults*. Vienne, Holder, 1897) de la religion de la période mycénienne. La conséquence de ses constatations est qu'à l'époque préhistorique, les Hellènes comme leurs voisins, les Perses et les Romains, avaient un culte sans images.

— A. Bertrand, *Nos origines. La Religion des Gaulois*, Leroux. Pour traiter son sujet, l'auteur interroge d'abord les monuments (menhirs, dolmens, bijoux etc.) épargnés par le temps, et les superstitions populaires. Puis, il s'adresse aux textes et discute les témoignages des écrivains grecs et latins. La méthode ordinaire est ici renversée.

* * *

— Le P. Durand combat dans la *Revue Biblique* (janv. 1898) l'hypothèse, soulevée par M. Jacobé, de l'attribution du *Magnificat* à Elisabeth.

— Après avoir raconté, dans un précédent volume, les missions de S. Paul, M. Fouard nous donne aujourd'hui l'histoire des dernières années de l'Apôtre. (*Saint Paul, ses dernières années*. Paris, Lecoffre, 1897). Cette étude a les mêmes mérites que ses devancières.

— Dans *la Science Catholique* (n° 2 ; 15 janvier 1898) Mgr Lamy commente avec beaucoup d'érudition, la décision du Saint Office sur *I Joan. V* (1). Après avoir fait l'histoire de la controverse, il

(1) 13 janv. 1897. Utrum tuto negari, aut saltem in dubium revocari non possit esse authenticum textum S. Joannis in epistola prima cap. V, vers 7... R. *Negative*.

entre dans quelques considérations préliminaires sur la conformité du texte en question avec l'ensemble des enseignements de St Jean, sur la valeur générale des preuves qu'on lui oppose, sur l'autorité de la Vulgate dans les textes dogmatiques, et les deux excès opposés à éviter dans cette matière. La partie principale du travail comprend l'étude critique du verset des *trois témoins célestes*, dans l'Eglise latine, dans l'Eglise grecque, dans les Eglises Arménienne, Syrienne et Copte. Cette étude amène l'auteur à établir la conclusion suivante : « Il résulte des recherches et des discussions que nous avons exposées que la décision romaine rapportée plus haut n'est nullement antiscientifique. Car, si le verset des trois témoins célestes manque jusqu'ici dans les Eglises orientales, dont les littératures sont fort imparfaitement connues, les Arméniens l'ont reçu depuis la fin du XIIIe siècle, l'Eglise grecque et russe l'a inséré dans ses professions de foi, l'a admis avec les latins au IVe Concile de Latran et en conserve des documents bien que rares, dans quelques manuscrits et dans un écrivain. D'un autre côté, l'Eglise latine l'a reçu dès le commencement avec Saint Cyprien, l'a allégué dans les circonstances les plus solennelles et l'a toujours eu dans la Vulgate. Or nous avons expliqué plus haut comment l'*omission* du verset par les copistes s'explique facilement, tandis que l'hypothèse de son intrusion ne saurait se justifier. »

Ce travail a été traduit en anglais par Mgr l'Evêque de Covington et inséré dans la Revue américaine : *American Ecclesiastical Review* nov. 1897.

— Il s'en faut que la chronologie de la vie de l'apôtre S. Paul soit fixée sans contestation possible, et les opinions les plus divergentes ont cours à cet égard. M. Schürer a essayé de marquer un point de repère (*Zeitschrift f. Wissch. Theologie*, 1898, pp. 21-42). Il a cherché à déterminer la date précise de l'entrée en fonctions du procurateur Festus. En rassemblant tous les textes connus et en les discutant très soigneusement, il arrive à démontrer que l'on ne peut fixer cette date à l'année 55 ou 56, mais qu'il faut abaisser ce chiffre de deux ou trois ans. En somme, si le travail de M. Schürer témoigne de patientes recherches, il ne fait guère avancer la question si controversée de la chronologie paulinienne.

*
* *

— Le passage de Flavius Josèphe concernant Jésus, vient d'être l'objet d'une nouvelle étude de la part de M. Reinach dans la *Revue des études juives* (1897, t. XXXV, p. 1 s.). Ce savant estime que ce passage n'est pas absolument authentique (voyez notre dernier nº p. 503) D'après lui, le chapitre où Josèphe parlait vraiment de Jésus, a été interpolé par une main chrétienne entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe.

— M. James édite, dans les *Texts and Studies* de J. A. Robinson, un important fragment des *Acta Johannis* trouvé dans un manuscrit de Vienne portant la date de 1324.

— M. Carl Schmid a trouvé réunis dans un même manuscrit copte du VIIe siècle les *Acta Pauli et Theclae*, la 3e lettre de S. Paul aux Corinthiens et la Passion de l'Apôtre. Tous ces textes sont soudés en un tout continu sous la rubrique **ⲚⲚⲠⲢⲀⲜⲒⲤⲚⲚ ⲀⲨⲖⲞⲤ**. M. Schmid, et d'autres savants qui se sont déjà occupés de sa découverte, comme MM. Harnack, Duchesne et Edouard Montet, pensent que l'on a retrouvé les Πράξεις Παύλου, un des apocryphes les plus célèbres, souvent cité par les Pères, mais qui semblait perdu. C'est assez probable, mais est-ce absolument certain ? Un scribe peut avoir rassemblé dans un même manuscrit divers textes indépendants l'un de l'autre et relatifs à un même personnage. De plus, les textes retrouvés par M. Schmid n'atteignent que le chiffre de 810 stiques ; or, s'il faut en croire les Canons de Nicéphore et de Clermont, les Πράξεις Παύλου ont de 3560 à 3600 stiques. M. Schmid a exposé les résultats de sa trouvaille dans les *Neue Heidelberger Jahrbücher*, t. VII, 1897, p 117-24. M. Harnack s'en est occupé dans le nº du 27 nov. 1897 de la *Theolog. Litteraturz.* Il relève dans son article les diverses questions soulevées par cette nouvelle découverte, les rapports des *Actus Petri Vercell.* avec les *Acta Pauli*, la date de composition de ceux-ci (vers la moitié du règne de Marc-Aurèle) et par conséquent des diverses parties qui les composent et qu'on avait d'ordinaire considérées séparément jusqu'ici, enfin l'histoire de ces Actes dans les premiers siècles. M. Harnack se montre fort ému des conséquences de la découverte de M. Schmid et déclare qu'elle vient renverser les conclusions favorables à l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur les documents de la littérature chrétienne primitive. Cette émotion ne s'explique guère. La découverte de M. Schmid ne nous apprend, en effet, rien de nouveau sur la nature intrinsèque du

document qu'il a révélé et ne change rien à ce point de vue aux données antérieures. Nous ne voulons pas nous demander si M. Harnack songe déjà à faire oublier les pages qu'il écrivait naguère dans l'Introduction à sa *Chronologie de la littérature chrétienne*, et qui ont eu un si légitime retentissement.

— M. CHARLES, déjà connu par ses travaux sur plusieurs apocryphes, publie *The Assumption of Moses* (Londres, Black, 1897). Dans cet ouvrage, il édite, traduit en anglais, et étudie, d'une manière assez approfondie, le fragment latin que nous possédons de l'Assomption de Moïse. Cet apocryphe aurait été écrit en hébreu entre l'an 7 et l'an 30 de notre ère.

— Après l'émotion de la découverte et le brouhaha des premières hypothèses, voici venir des travaux plus mûris sur les *Agrapha* d'Oxyrrhynchos. Tel est celui de MM. LOCK ET SANDAY (*Two lectures on the Sayings of Jesus*, recently discovered at Oxyrrhynchus, Oxford Clarendon Press, 1897). Les conclusions s'en rapprochent de celles de M. Batiffol; que nous avons signalées dans notre dernier numéro. — Le Dr GERHARD ESSER s'occupe du même sujet dans le *Der Katholik* (janv. 1898), *Die neue aufgefundenen « Sprüche Jesu »*.

— Dans la question johannine, le témoignage de S. Irénée est le plus ancien et le plus décisif. M. J. LABOURT (*Revue Biblique*, janvier, 1898) maintient, contre M. Harnack, toute la valeur de ce témoignage.

— Le premier volume de la collection des écrivains chrétiens grecs des trois premiers siècles, que la commission élue par l'Académie des sciences de Berlin a été chargée d'éditer, vient de paraître. (*Die griechischen christlichen Schriftsteller : Hyppolytus, erster Band*, herausgegeben von G. BONWETSCH und H. ACHELIS. Leipzig, Hinrichs, 1897). M. Batiffol en a donné une critique dans la *Revue Biblique* (janv. 1898), M. Bardenhewer une autre dans la *Litterarische Rundschau* (déc. 1897), et M. Junk une troisième dans la *Theolog. Quartalschrift* (erstes Quartalheft, 1898.)

— Nous signalons dans le premier numéro de cette année de l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, l'article du Dr SCHIWIETZ, *Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*.

— M. NISSEN s'est occupé de la situation juridique du monachisme dans l'empire d'Orient jusqu'au 9e siècle. (*Die Regelung*

des Klosterwesens in Rhomäerreiche bis zum Ende des 9 Jahrhunderts, Hamburg, Herold, 1897). Il traite de la fondation d'un monastère (diverses espèces, assurance d'une dotation, construction) et de l'admission dans les communautés religieuses (conditions, admission), le tout au point de vue juridique.

* * *

— La troisième édition du IIIe volume du *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de M. Harnack vient de paraître chez Mohr, à Fribourg e. B.. Elle ne diffère pas essentiellement des précédentes. Les additions et les notes ont augmenté le volume d'une cinquantaine de pages

— Au point de vue de l'histoire religieuse et économique du moyen-âge, une des questions les plus intéressantes est celle des « tributaires ou serfs d'église ». M. Vanderkinderen a étudié ce problème, le restreignant à la Belgique. *(Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1897, pp. 409-483). Son travail est absolument original, fait de première main et d'après les sources. Toutefois, dans l'interprétation des textes, il y aurait bien des réserves à faire ; nous signalons à cet égard les très justes observations de M. A. Hansay dans la *Revue de l'Instruction publique de Belgique*, 1897, pp. 420-23.

— Sur les religions et les races si diverses de la Russie, on peut lire un intéressant article du M. E. J Dillon (*The Fortnightly Revieuw*, 1898, pp 147-160). Ce travail est établi d'après les sources les plus autorisées et les plus officielles, les statistiques publiées par le Ministère de l'Intérieur. Les recherches de M. Dillon répondent à la question fort intéressante qu'il se pose au début de son article : Quelle est la manœuvre la plus efficace (*the most effective machinery*) en usage pour l'assimilation des religions et des nationalités, dans un empire où religion est synonyme de nationalité, où en pratique le catholique romain s'appelle Polonais, le Germain signifie un protestant, et où le Mogol veut dire bouddhiste ?

LA STÈLE D'ISRAEL

ET SA VALEUR HISTORIQUE.

Au commencement de l'année 1896, M. Petrie découvrit à Thèbes, dans les ruines du temple funéraire du roi Merneptah, fils de Ramsès II, une grande stèle, portant sur le devant, une inscription traitant des temples fondés par Amenophis III (1), tandis que le revers avait été utilisé par Merneptah pour y graver une longue inscription destinée à éterniser sa propre gloire (2). Ce texte nommait dans l'avant-dernière ligne un peuple Isiraal, dont le nom rappela de suite celui des Israélites qui d'après une hypothèse bien répandue, mais insuffisamment prouvée, auraient quitté l'Egypte sous le règne de Merneptah pour se rendre en Palestine. Il était donc naturel qu'une longue série de savants se mît de suite à l'œuvre afin d'utiliser les données de ce texte et d'en tirer des renseignements pour l'histoire des Juifs. Les uns en déduirent que les Juifs auraient vécu alors en Asie et crurent trouver là une preuve contre la réalité de l'Exode ; les autres y virent au contraire la preuve absolue de cet événement et y découvrirent des allusions au meurtre des fils des Israélites ordonné par le pharaon, ou au départ du peuple de la vallée du Nil, etc. Mais il me paraît que dans ces travaux on a été souvent trop pressé de tirer des conséquences de la plus grande importance des

(1) Publ. et traduit par Spiegelberg. Rec. de trav. rel. à l'Egypte XX, p. 37 sqq.

(2) Première notice donnée par Spiegelberg, Sitzungsberichte der Berlin. Akademie 1896 p. 593 sqq. publ. et traduit par le même, Zeitschr. 34 p. 1 sqq. ; traduit par Griffith chez Petrie dans la Contemporary Review, Mai 1896, p. 620 sqq. fragment d'un doublet chez Dümichen, Hist. Insch. I pl. 1 c.

données du texte et qu'on a tenu très peu compte d'une question préliminaire, qui malgré tout ne paraît point être si insignifiante qu'on puisse la négliger. On a omis d'examiner si le contenu de ce monument et la façon dont les faits y sont dépeints sont tels qu'on puisse *à priori* ajouter foi à ses différentes indications, dans le cas où elles ne seraient pas confirmées par d'autres renseignements datant de la même époque.

On s'est contenté de considérer la stèle comme poétique lorsqu'on constata le manque de précision qui règne dans ses expressions, sans perdre pour cela la foi dans ses affirmations. Pour ma part, je ne puis me convaincre qu'on puisse se dispenser de la sorte d'un examen réellement critique du document en question, avant d'en faire usage.

En effet lorsqu'un texte nouveau surgit pour l'histoire de l'antiquité classique, c'est une condition *sine qua non*, de rechercher, avant tout, si le texte a été transmis d'une manière authentique et de rechercher ensuite, au moyen des caractères intrinsèques, si l'auteur a pu ou voulu dire et écrire la vérité.

A plusieurs reprises, des voix se sont élevées depuis bientôt vingt ans, pour demander une même critique consciencieuse des documents historiques découverts en Egypte (1). Malheureusement, ces efforts sont demeurés généralement infructueux. Il est vrai qu'ici la question de la transmission du texte n'a pas tant d'importance. Les inscriptions sont en grande partie contemporaines aux événements qu'elles racontent et offrent donc une certaine garantie pour l'exactitude des textes qui nous sont parvenus. Malgré cela, bien de circonstances peuvent encore susciter des doutes au sujet de la forme authentique de ces documents. L'original de ces textes fut généralement rédigé en hiératique, puis des ouvriers peu lettrés les transcrivirent en hiéroglyphes en les

(1) Voy. p. ex. Wiedemann, *Gesch. Aeg.* 1880 p. 1 sqq. et Aeg. Gesch. Gotha 1884 p. 72 sqq.

gravant sur pierre, ce qui devait occasionner forcément beaucoup de fautes de transcription. En outre il arriva à ces ouvriers d'omettre des signes et des mots, inadvertence qui peut influencer parfois non seulement sur des points d'ortographe, mais rendre douteux aussi les résultats qu'on s'efforce de tirer du contenu même de ces textes. Malgré cela, les fautes inévitables dans ce genre d'inscriptions sont assez facilement reconnaissables par les absurdités qu'elles entrainent.

La critique devient beaucoup plus difficile du moment que la forme d'une inscription ne laissant rien désirer, il s'agit seulement de discuter la valeur de ses indications et la sincérité de son compositeur, disposé à dire la vérité *sine studio et ira*. L'ancien Egyptien aime à parler à tout propos de la vérité qu'il possède, mais ce n'est là qu'une façon de parler ; en réalité la véracité lui fait généralement défaut et il est presque menteur par principe. Cette tendance peu avouable n'est pas toujours causée par une disposition vicieuse et consciente.

L'Egyptien, de même que l'homme primitif d'un peu partout, et surtout en Orient, est naturellement enclin à attribuer aux produits de son imagination une réalité qu'ils sont loin de posséder. Les images qu'il a perçues en songe, les idées qu'il s'est combinées dans ses spéculations, prennent pour lui bien vite une existence réelle et se mêlent aux manifestations de la nature qui l'entoure. Parmi les animaux du désert, il nous dessine des panthères ailées et ornées d'une tête humaine (1), il raconte l'apparition des dieux et des déesses comme s'il avait réellement eu des rapports personnels avec eux. Mais ses fantaisies ne s'arrêtent point là. En rapportant ses exploits, il décrit les faits non pas tels qu'ils arrivèrent, mais tels qu'il eût désiré les voir se produire. Dans les textes funéraires, il ne se contente pas de déclarer de sa propre autorité qu'il fut vertueux sous tous les rap-

(1) Newburry, Beni-Hasan I pl. 30.

ports, il fait représenter dans le tombeau son propre ensevelissement, il y fait assister les citoyens les plus estimés de sa ville et met dans leur bouche les éloges les plus outrés à l'adresse du futur défunt.

Pour l'homme privé, ces louanges ne pouvaient dépasser certaines bornes, à raison même des conditions modestes dans lesquelles se déroulait son existence ; cette limitation n'existait pas pour un roi. Le but que chaque Pharaon paraît s'être proposé pendant sa vie, fut de produire autant de monuments que possible, afin de faire croire à la postérité que son règne fut le plus heureux des règnes, et que lui-même fut le plus grand, le plus beau, le plus pieux, le plus vaillant de tous les souverains que l'Egypte avait eu le bonheur de posséder. Pour obtenir un tel effet, tout moyen lui paraissait bon et convenable. S'il était parvenu réellement à avoir des mérites, il ne se contentait pas de les représenter dans leurs véritables proportions, mais les agrandissait outre mesure. S'il avait échoué dans ses tentatives, il tâchait de dissimuler cet échec en falsifiant des inscriptions et en mentant d'une manière effrontée. Dans tout le monde antique, qui certes ne fut pas rigoriste sous ce rapport, on ne trouvera nulle part un tel manque de véracité ; on paraissait n'avoir pas même le sentiment, qu'il fut possible et recommandable de rester dans le vrai. Il ne faut pas davantage accepter comme une garantie de bonne foi, les formules de serment les plus solennelles, telles que : « je jure, comme m'aime le dieu Râ, comme m'honore mon père Toum, tous les faits dont j'ai parlé, je les ai exécutés. » Un roi d'Egypte en effet, n'hésite pas à y recourir pour affirmer, entr'autres, qu'il a été seul à vaincre le peuple des Cheta, alors que tous ses soldats l'avaient abandonné (1).

Pour assurer la gloire de leur nom, les Pharaons avaient recours à une triple méthode : ou bien, ils exagéraient par

(1) Inscription de Ramsès II. Lepss. D. III. 187 c. d. traduit Brugsch. Gesch. Aeg. p. 496 sqq.

tous moyens, la portée de leurs actions réelles ; ou bien ils copiaient les textes relatant les exploits de leurs prédécesseurs et y substituaient leur propre nom à celui des anciens rois ; ou bien, enfin, ils ordonnaient d'effacer dans les inscriptions anciennes, les noms des rois qui les avaient fait graver et de remplir alors les cartouches par leur propre nom royal. Cette usurpation passait si peu pour une action honteuse, que souvent on ne prit même pas la peine de faire disparaître entièrement le premier nom : on travailla si superficiellement, qu'il est possible de constater encore aujourd'hui, après des milliers d'années, la préexistence des noms plus anciens ; cette constatation devait être plus facile encore pour les contemporains des Pharaons. Mais le roi avait atteint néanmoins son but principal ; malgré tout, son nom restait désormais attaché aux faits racontés dans l'inscription et il pouvait espérer survivre avec eux dans la mémoire de la postérité. En copiant et en s'appropriant de cette manière des inscriptions plus anciennes, les souverains ne furent guère plus circonspects qu'en insérant seulement leurs noms dans ces textes ; ils ne cherchaient pas même à éviter les impossibilités les plus absurdes. Ainsi, on a découvert à Karnak, la base d'une statuette du roi Taharka, portant une liste de 28 noms de places et pays que le roi prétendait avoir soumis ou possédés. Ce catalogue n'est point original, il a été copié d'une liste des conquêtes de Ramsès II, qui se trouvait sur la base d'une statue de ce roi, dans le même temple. Mais le copiste a joué ici de malheur. Parmi les noms qu'il notait sans sourciller, se trouvait Neharina, pays qui, au temps de Taharka, n'existait plus depuis bientôt 5 siècles, Cheta, qui avait disparu depuis à peu près 100 à 200 ans et Assur, dont le roi était en vérité resté vainqueur, dans sa guerre avec Taharka. Il s'agissait ici de faits que personne ne pouvait ignorer au temps du roi éthiopien et on pourrait douter de la possibilité d'une falsification tellement insensée, si le monument n'était pas là pour prouver son existence et si l'on ne possédait point dans

d'autres textes, toute une série de données analogues et d'une valeur équivalente.

L'usurpateur par excellence fut Ramsès II et c'est une chose bizarre à constater, que celui d'entre tous les Pharaons de l'ancien et du nouvel empire, qui a laissé le plus de temples, de statues et d'autres monuments, ne se contenta point de sa propre œuvre, mais ait cherché à s'approprier un peu partout les monuments et les inscriptions de ses prédécesseurs. S'il fut le plus zélé sous ce rapport, il ne fut pas le seul qui eût conçu de tels désirs : son fils Merneptah a suivi son exemple, autant que le permettaient ses forces et ses ressources bien plus restreintes. Quoique le nombre de monuments portant son nom soit assez modeste, il nous en est parvenu, cependant, toute une série qui, achevée sous le règne de pharaons antérieurs, reçut en surcharge le cartouche de ce roi, afin de perpétuer par là sa mémoire, comme s'il eût été dédicateur de ces monuments.

Ces faits étant constatés, on est en droit de regarder d'un œil sceptique toute inscription émanant de Merneptah et de n'accepter ses affirmations, qu'après confirmation ultérieure. Cette méfiance devra être poussée encore plus loin, lorsque le style du document en question est poétique, comme c'est le cas dans la stèle mentionnant le peuple d'Israel. La licence poétique autorisera, dans ce cas, de nouveaux embellissements et les rendra bien plus excusables, que dans les narrations simples et, en apparence, purement historiques.

Il en résultera que les indications trouvées sur ces monuments, seront plus que toute autre sujettes à caution. Eu égard à ces considérations, il serait bien hasardeux d'attribuer une trop grande importance au seul fait que le nom d'Israel se trouve mentionné dans un document contemporain et tirer de cette donnée isolée, des conséquences considérables. Mais, d'autre part, on doit éviter également de pousser trop loin cette défiance ; malgré le langage hyperbolique, il se peut que les faits eux-mêmes contenus dans la stèle, soient

véridiques et que leur authenticité soit établie par d'autres textes indépendants des premiers. Si c'était le cas pour l'ensemble ou du moins pour une grande partie des indications du monument, alors on ne se risquerait pas trop en acceptant aussi l'allusion au peuple d'Israël comme historique, quoique nul autre texte ne vienne à l'appui de son contenu. Pour autant que le permet le petit nombre de documents actuellement à la disposition de la science, notre premier devoir sera d'examiner les différents points énumérés sur la stèle en question en les comparant avec les données d'autres textes de la même période.

La plus grande partie de l'inscription est consacrée à un éloge du roi, pour le succès qu'il avait remporté dans sa guerre contre les Libyens. Sa date, le 3e Epiphi de l'an 5, indique qu'elle fut probablement érigée à cette occasion, car une inscription trouvée au Caire (1) raconte que ce fut dans le mois de Payni de la même année, qu'on vint dire à Sa Majesté que les Lebu et les Schakalscha envahissaient l'Egypte, tandis que d'autre part nous savons que la victoire elle-même eut lieu le 3 Epiphi. Notre texte doit donc être ou antérieur à la célèbre inscription de Karnak, gravée en souvenir du même événement ou lui être à peu près contemporain (2). En comparant les indications de la stèle d'Israël sur cette victoire, avec celles du texte de Karnak, qui s'en rapproche le plus dans l'exposé des faits, on remarque des différences assez notables. La première stèle, sans affirmer explicitement le fait, donne l'impression que Merneptah,

(1) Publ. Maspero, Aeg. Zeitschr. 1881 p. 118.

(2) Publ. Dümichen, Hist. Inschr. pl. 2-6 ; Mariette, Karnak pl. 52-55 ; en partie Brugsch, Geogr. Inschr. II, pl. 25 et Leps. Denkm. III, 199a ; traduit par Brugsch, Gesch. Aeg. p. 568 sqq. — Un document ultérieur, relatif à cette guerre, est fourni par un texte trouvé au Delta (publ. Maspero, Aeg. Zeitschr. 1883 p. 65 sqq). Il parle d'une manière abrégée de la bataille et est daté, comme la stèle d'Israel, du 3 Epiphi de l'an 5. Vers la fin de cette inscription, on trouve une énumération du butin, etc. ainsi que des nombres, qui ne paraissent point répondre bien exactement à ceux qui sont cités dans le grand texte de Karnak.

suivant l'usage reçu en Egypte, conduisit lui-même son peuple à la bataille. Le texte de Karnak montre que ce ne fut point le cas ; le roi, suivant un conseil qui lui fut donné en rêve, à ce qu'il prétend, par le dieu Ptah, resta tranquillement chez lui pendant la durée du danger. L'expression ambigüe du texte est destinée ici à amener un malentendu dont l'effet dut être bien plus honorable pour Merneptah que le fut sa manière d'agir. Mais ce malentendu pouvait alors être attribué au lecteur et ne devait pas être imputé à un manque de véridicité de l'auteur.

Un autre point est beaucoup plus grave. Le texte de Karnak dit formellement que les ténèbres de la nuit permirent au prince des Lebu de s'enfuir après la bataille, qu'il disparut et qu'on ne savait pas s'il était mort. Dans notre stèle, il s'enfuit de même pendant la nuit, mais l'auteur prétend connaître ici ses destinées ultérieures ; il expose que ses frères voulurent l'assassiner et qu'il rentra plus tard dans son pays. Alors, il se lamenta, personne ne voulut le recevoir, on l'injuria, etc. Tout cela est très poétique et répondait très bien à ce que l'Egyptien pouvait souhaiter voir arriver à son ennemi. Mais, ainsi que le montre le texte de Karnak, datant de la même époque, on ne savait rien alors à ce sujet, de sorte que toute cette partie du texte peut n'être qu'un produit de l'imagination.

Par malheur, ce récit est précisément le seul passage de toute la première partie de la stèle qu'on puisse regarder comme donnant des faits réels. Dans tout le reste, l'auteur se contente d'assembler des phrases générales sur les malheurs causés à l'Égypte par les Libyens (leurs alliés, les peuples de la Mer y sont complètement passés sous silence) et du bonheur que Merneptah lui procura en chassant ces envahisseurs. Ce seul fait a donc été faussé ici pour flatter la vanité égyptienne, constatation qui ne peut que diminuer encore davantage notre confiance déjà assez limitée en Merneptah et élever de nouveaux doutes au sujet de sa véracité dans cette stèle. Cela est d'autant plus mal-

heureux, que la fin de cette stèle contient un résumé court, mais pourtant assez compréhensible, des exploits du roi en Asie, récit qui, si l'on pouvait s'y fier, serait d'une grande importance pour l'histoire non seulement de l'Egypte mais aussi des peuples voisins, à la fin du 14e siècle a. Chr. Le passage le plus saillant de cette clause finale est rédigé de la sorte : « Personne parmi les 9 peuples à l'arc, ne lève la tête. Pris *(chef)* (1) est Tehenu, Cheta est en repos. Pris est le Kanānā par tous les maux *(ban)* ; apporté *(anu)* est Askalni, on s'est emparé de Kat'ar, Innuāmam est fait comme s'il n'existait pas (2). Isiraal est dévasté *(fekt)*, ne sont pas ses semences *(per-t-u)* Chal est fait comme les veuves (?) de l'Egypte. Tous les pays sont réunis en paix. »

L'identification des contrées ou peuples nommés ici n'offre en général point de difficulté. Les 9 peuples à l'arc sont les voisins de l'Egypte, leur assujettissement est un des faits régulièrement attribués à chaque Pharaon. Tehenu est un des noms des Libyens, dont la répulsion fut, à ce que nous venons de voir, le point capital du règne de Merneptah. Les contrées suivantes se trouvent certainement pour la plupart en Asie.

Cheta désigne le peuple des Chetites, sur lequel nous possédons depuis quelques années une littérature toujours croissante, mais malheureusement plus étendue en quantité que se distinguant par sa qualité. Le peuple apparait dans les textes égyptiens, pour la première fois, sous Thutmosis III ; plus tard, les textes de Tell el Amarna en parlent à plusieurs reprises ; Seti I eut des démêlés avec eux ; Ramses II prétend les avoir vaincus dans la bataille de Kadesch, mais fut forcé plus tard de reconnaître leur autonomie et de conclure avec eux un traité qui fut plutôt à l'avantage des

(1) *Chef* se dit de prisonniers pris par le roi (Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI p. 62) et aussi de pays assujétis (l. c. p. 73).

(2) La même phrase « faire comme s'il n'existait pas » est usitée bien souvent à l'époque thébaine pour indiquer l'anéantissement d'un ennemi, voy. p. ex. Rec. de trav. rel, etc. II, p. 70. (Seti I) ; Leps. D. III 195 a. l. 2. (Ramsès II), etc.

Cheta. A cette époque ils furent les voisins de l'Egypte et paraissent avoir regné sur une grande partie de la Syrie et peut-être même de la Palestine, la puissance de Ramses II en Asie étant bien restreinte dans ses dernières années.

Kanānā est le même mot que Kanaan. Les textes égyptiens (1) lui donnent généralement l'article qui manque devant les autres noms de contrées. Au temps de Seti I, le pays était limitrophe du pays des Schasu, des Bédouins voisins de l'Egypte (2). Il commençait donc à peu près à Raphia et s'étendait alors assez loin vers le Nord, pour être regardé comme un grand pays ; on ne pourrait fixer ses autres frontières.

Askalni est la ville d'Askalon, qui est nommée souvent dans les textes égyptiens et qui fut prise, p. ex., par Ramses II.

Kaṭar répond à la ville Gezer, mentionnée plusieurs fois dans les livres de l'Ancien Testament. Pour Jnnuamam, M. Naville (3) me parait avoir suffisamment démontré qu'il est impossible de l'identifier avec l'hébreu Yenu'om ; qu'il faut la chercher près de Tyr, et qu'elle doit avoir été située, d'après le contexte, non loin de Gezer, à laquelle elle est accolée dans le texte. Elle répond donc probablement à Jamnia cité dans le livre des Machabées, et situé d'après les écrivains grecs, dans une contrée fort peuplée. Un relief égyptien la représente au bord d'un lac, entouré de forêts (4).

Chal est un nom bien général pour les pays au Nord-Est de l'Egypte. Il commençait à T'alu, la ville la plus au Nord-Est de la vallée du Nil (5). Le pays des Bédouins Schasu est même parfois compris sous cette dénomination, ce qui explique que, d'après un texte, ces Schasu se rassemblèrent dans les montagnes de Chal (6). En d'autres endroits, les

(1) Cf. les exemples chez Müller, Asien und Europa p. 205 sqq.
(2) Voy. Leps. D. III, 126a ; cf. Rec. de trav. rel. etc. XI p. 55.
(3) Rec. de trav. rel. à l'Egypte XX p. 33 sqq.
(4) Rosellini, Mon. stor. pl. 46 ; cf. Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 57.
(5) Pap. Anastasi III, 1, 10.
(6) Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 60.

Schasu ne paraissent pas être compris sous ce nom de Chal. Ce pays commençait alors avec la frontière sud de la Palestine où nous voyons les princes de Chal acclamant p. ex. Seti I, après sa victoire sur les Schasu (1).

La limite septentrionale de Chal s'étendant vers le Nord est mal définie ; à l'époque de la 18[e] dynastie, le pays répond à peu près à la partie du Sud de la Syrie, voisine de l'Egypte ; sous Seti I, à la Palestine et peut être la Philistée ; dans le décret de Canope il se confond avec la Phénicie. Parfois on établissait une antithèse entre Kusch et Chal pour désigner par là les voisins sud et nord de l'Egypte. Le passage de notre inscription, dans lequel apparaît le nom de Chal est d'une interprétation douteuse. Le mot *char-t* traduit ici par veuve signifie aussi la boucle ; ce qui a donné lieu à la traduction suivante : « Chal est devenu la boucle de l'Egypte » ; il s'agirait de la boucle dont on s'ornait en Egypte. Mais cet ornement étant toujours formé par une seule boucle, on s'expliquerait difficilement la forme plurielle qui se lit dans l'inscription. D'autre part, on a interprété le passage comme s'il s'agissait d'une comparaison de Chal avec les veuves en Egypte, c'est-à-dire avec un état de dénuement complet ; dans un sens analogue, on disait d'un Egyptien victime d'un vol, qu'il était devenu comme une veuve (2). Cette dernière explication s'imposerait, si le texte disait « comme les veuves *en* Egypte » mais il ne parle « des veuves *de* l'Egypte », ce qui pourait au contraire suggérer l'idée que Chal porte le veuvage de l'Egypte, qu'il a été séparé de lui. Mais alors le passage contiendrait une allusion à une perte de la domination sur Chal, tandis que le texte en question laisse entendre que tous les pays y compris l'Asie, obéissaient au Pharaon. Le choix définitif entre ces différentes hypothèses paraît impossible pour le moment ; mais en tout cas, le nom Chal ayant un sens très peu limité,

(1) Leps. D. III, 126 b.

(2) Spiegelberg. Studien zum Rechtswesen der Dynast. 18-21, p. 49.

sa mention n'a pas autant de valeur dans le texte que celle des autres contrées mieux définies.

Sur les rapports de l'Egypte et de Chal au temps de Merneptah, on possède quelques indications par les notes, qu'un scribe de cette période a inscrites sur le verso du Papyrus Anastasi III p. 6-5 (1). Au mois de Pachons de l'an 3 du roi, des messagers allèrent de l'Egypte en Chal ; mais cette notice ne nous dit pas si le pays appartenait alors aux Egyptiens ou était seulement en relation amicale avec eux. On a essayé de conclure à l'existence d'un règne égyptien en Asie, en se basant sur un autre passage du même texte, qui mentionne un fonctionnaire du commandant de la forteresse (chetemu) de Merneptah, située dans le territoire de *Airemāu*. Il suffirait de changer ce dernier mot en *Amar* pour arriver à ce fait, qu'il existait dans le pays des Amorites une ville portant le nom du Pharaon, et que par conséquent le pays devait appartenir, au moins en partie, au roi d'Egypte. Malheureusement cette soi-disant mention d'Amar ne repose que sur un changement du texte original et n'est confirmée par aucun autre document. On connait au contraire une forteresse portant le nom de Merneptah, et située dans Sukoth (2) ; je ne vois pas bien ce qui nous empêche de l'identifier avec la forteresse citée dans le passage du Papyrus Anastasi III.

A l'exception de Chal, il n'y a que deux de ces noms de pays situés en Asie qui se retrouvent dans d'autres textes du roi Merneptah. Cheta est cité dans la grande inscription de Karnak, mais non comme pays assujéti. Le roi y prétend qu'il permit au peuple des Piti-Schu de charger du blé sur les bâteaux, pour procurer des vivres au pays de Cheta. Les Schu sont les habitants du pays aride (3) limitrophe du nord

(1) Chabas, Rech. sur la 19e dyn. p. 95 sqq. ; Lauth. Zeitschr. der Deutsch. Morgl. Ges. XXI, p. 652 sqq. ; Brugsch, Gesch. Aeg. p. 579 sqq. ; Erman, Aeg. Zeitschr. 1879 p. 29 sqq. Aegypten p. 709.

(2) Papyrus Anastasi 6 p. 4-5. Cf. Naville, Store-city of Pithom p. 5, 24.

(3) Voy. Müller, Asien u. Europa p. 17.

de l'Egypte, les habitants de la péninsule du Sinaï. Müller (1) veut voir dans le texte de Karnak les Phéniciens, parce qu'ils possèdent des bâteaux. Mais je ne sais pas pourquoi les habitants du nord de la péninsule, qui n'est pas entièrement dépourvu de ports, (p. ex. el-Arisch et plusieurs villages de pêcheurs) n'auraient pas possédé quelques bâteaux pour faire un certain commerce. Le texte, interprété mot à mot ne nous dit pas qu'il s'agisse ici d'une flotte importante.

Cet envoi de blé, et c'est le point essentiel, démontre que Merneptah fut en bons termes avec Cheta. Notre stèle ne contredit pas ce fait ; elle insiste sur l'état paisible du pays. Le roi se sert du mot *hetep* « paix », qui dans la formule « les pays sont *em hetep* » donne à entendre qu'ils sont soumis à l'Egypte. On en a voulu conclure que Merneptah eut une influence réelle sur Cheta ou eut vaincu cette contrée. Pareil malentendu était peut-être voulu et rentrait certainement dans les vues du roi, qui voulait donner une haute idée de sa puissance ; mais les termes de l'inscription n'exigent pas forcément cette interprétation, qui ne parait nullement répondre à la réalité des faits.

Le second nom à considérer ici est celui de Gezer. Une inscription découverte par M. Bouriant et publiée par lui d'après une première copie, — son estampage avait été détruit (2) — fut gravée au nom de Merneptah sur un des piliers de la porte d'entrée du temple d'Amada. Elle parle d'une manière très flatteuse d'une victoire du roi sur le pays Uaua, c'est-à-dire, la Nubie. Le roi a possédé en effet ce pays, au moins jusqu'à la seconde cataracte et on a trouvé à Wadi Halfa des graffiti datant de son règne (3). La stèle ne porte comme indication de date que le nom du roi, mais elle cite sa victoire sur les Libyens ; elle doit donc être ou de l'an 5 de son règne ou d'une année postérieure. De même que

(1) l. c. p. 16, 359.

(2) Rec. de trav. rel. etc. XVIII, p. 159 sq. Pour les premières lignes, j'ai pu comparer une photographie malheureusement assez mal venue.

(3) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XVII, p. 162.

les autres inscriptions de ce pharaon elle fourmille d'allusions vagues à la puissance du roi. Elle accentue à ce propos son influence sur les Retennu (Syriens), le pays de Sati (Asie), les pays de Cheta ; mais ce qui est à noter, c'est qu'ici le roi énumère ses exploits principaux en les insérant à la série de ses titres. Il se nomme entr'autres : celui qui a jeté par terre (*chef*) la Lybie et l'a répoussée (1), celui qui est un lion (sic !) contre Chal, un taureau puissant contre Kusch, celui qui tue le pays Māt'ai (nomades à l'Ouest de l'Égypte), et enfin celui qui vainc (*uāf*, littéralement « celui qui lie ensemble ») Kat'ar (déterminé en cet endroit, de même que dans la stèle d'Israël, par le signe du pays étranger) (2). Il résulte de cette inscription, qu'à un moment donné Merneptah s'empara de cette ville ; c'est à cet exploit qu'il faut rapporter aussi le passage de notre stèle (3). L'auteur de cette victoire aurait donc été le roi lui-même qui paraît en effet, s'être rendu une fois en Asie (Chal) (4). Je n'ose décider si Askalon fut pris au même moment. L'inscription d'Amada ne nomme point cette ville et l'expression qui figure sur notre stèle mérite de fixer l'attention. Elle dit littéralement « est apporté (*ànu*) le pays Askalani. » Le mot *àn* signifie primitivement apporter et se dit entr'autres, de dons, d'offrandes, de prisonniers, etc. Quand on parle de peuplades vaincues on dit p. ex. « collection des pays de Retennu, réunis par Sa Majesté dans la ville de Megiddo, apporta (*ānen*) Sa Majesté leurs enfants comme prisonniers » (5) [les chefs] de tout pays, il les apporte (*àn*) comme prisonniers vivants (6).

(1) Voy. pour ce sens de la phrase *àn peḥui* « apporter les fins d'un pays », Brugsch, Dict. V, p. 80. Cf. Leps. D. III 195, a. l. 3.

(2) Le mot *àn* suivant dans la publication le nom du pays est à supprimer.

(3) *Meḥ em* « s'emparer de quelque chose » p. ex. de bâteaux, Thutmosis III. Stat. Tabl. l. 3 ; de voleurs Pap. Abbott pl. 4 l. 10.

(4) Pap. Bologna nr. 3162 (1094) pl. 5 l. 6 ed. Lincke, Correspondenzen aus der Zeit der Ramessiden. Leipzig 1878. Le même Papyrus daté de l'an 8 de Merneptah parle pl. 9 l. 4 du retour d'un serviteur de Chal.

(5) Rev. arch. N. Ser. IV, p. 344 sqq.

(6) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI p. 57. Voy. pour des exemples analogues l. c. p. 60, 62, 63, 71, 74.

On peut prendre ce même mot dans un sens métaphorique et l'appliquer à une ville ou un pays. Ainsi Amon dit p. ex. au roi « je t'apporte (*àn*) tous les pays » (1). Mais cette manière de s'exprimer est beaucoup plus rare, et il est intéressant de noter, qu'on la trouve précisément appliquée une seconde fois à la même ville d'Askalon. Dans une inscription de Ramsès II, il est fait mention (2) de « la mauvaise ville, apportée (*àn*) par Sa Majesté ; elle — Ascalon — est mauvaise » (3). Le choix de cette expression y est d'autant plus frappant, que Ramsès II a l'habitude de désigner la prise d'une ville à l'aide du verbe *chef* (4), employé dans notre stèle pour signifier la victoire sur les Téhenu.

Le passage se rapportant à Isiraal a offert une double difficulté aux traducteurs de la stèle. En premier lieu, on ne savait traduire exactement le mot *fek*. On pouvait lui attribuer le sens « raser », en le rapprochant du titre *fekti*, que porte une classe de prêtres égyptiens et qu'on s'était habitué, quoique sans preuves, à expliquer par « homme chauve. » D'autre part, un sens de trancher, couper, scrafier (5) paraissait possible ; et enfin le sens dévaster (6) etc. Mais si la nuance exacte du mot nous échappe, le sens général reste le même ; appliqué à un peuple étranger, il doit signifier quelque chose comme anéantir, porter dommage, assujettir, et être à peu près un synonyme de *chef*.

Une autre question présente beaucoup plus d'importance ; quel sens faut-il attribuer aux *pert*, que le peuple n'avait plus ; comme le démontrent les déterminatifs de l'homme, de la femme et du pieu placés derrière le nom Isiraal, c'est d'un peuple étranger que l'auteur du texte veut parler ; cela est

(1) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI, p. 76.

(2) Leps. D. III, 145 c

(3) *Ban* ; mot qui appliqué à Kananā, précède dans notre stèle la mention d'Askalon.

(4) Leps. D. III, 156.

(5) Maspero, Inscriptions des pyramides de Saqqarah p. 11, 362.

(6) Cf. Spiegelberg, Aeg. Z. 34 p. 23 sq.

rendu encore plus évident par le fait que tous les autres noms éthniques de cette inscription sont suivis du déterminatif du pays étranger. Le sens fondamental de la racine *per* « sortir », a donné lieu à toute une série de significations dérivées. Parmi celles-ci, il y en a deux qui se rencontrent fréquemment aux différentes époques de la langue égyptienne, et qui ont paru convenir au contexte de notre passage : celui de descendance et celui de semence. Le sens primitif de *per* exige que, lorsqu'on le prend pour désigner la descendance, on l'entende en premier lieu de l'enfant qui sort du sein de sa mère ; c'est ainsi qu'on le retrouve dans un bon nombre de textes, comme p. ex. dans la stèle de Kuban (l. 3-4) : Les dieux disent de Ramsès II « nous l'avons engendré », et les déesses « il est sorti (*per*) de nous. » En outre, on l'employa de bonne heure pour désigner l'origine paternelle : le roi est dit le *pert* du dieu Toum, l'œuf du dieu Chepera (1). Le second membre de la phrase qui parle de l'œuf d'un dieu, nous démontre comme l'Egyptien était peu rigoriste dans le choix de pareilles expressions. Malheureusement, le déterminatif du grain joint dans notre stèle au mot *pert*, ne nous aide point à définir son sens exact, *pert* dans le sens de rejeton étant suivi bien souvent de l'image de la charrue et des grains (2), ou aussi des grains seuls, et non de ses déterminatifs naturels.

En se basant sur des considérations philologiques, on est donc en droit de traduire la phrase en question, ainsi que l'ont fait plusieurs savants, par « Israel n'a pas de postérité. » Cela pourrait très bien se dire d'un peuple vaincu et anéanti, sans qu'on soit obligé d'y voir de suite une allusion à un événement absolument extraordinaire. Je ne pense pas néanmoins qu'il soit possible d'accepter cette explication. Ce qui s'y oppose à mon avis, ce n'est pas le mot *pert* isolé, mais la phrase tout entière telle qu'elle est usitée dans les

(1) Leps. D. III, 29 a. l. 4.
(2) Leps. D. III, 29a.

textes Egyptiens. On y reconnaît à première vue un des refrains ordinaires par lesquels se terminent les bulletins de victoires des Pharaons.

Il ressort des inscriptions belliqueuses retrouvées sur les monuments égyptiens, qu'un châtiment fréquemment infligé à cette époque aux ennemis vaincus, c'était la destruction de leurs plantations. On coupait les arbres de leur pays, parfois pour en importer le bois dans l'Egypte (1), qui manquait de ce matériel ; plus souvent on le fit uniquement pour répandre la désolation. Ainsi, lorsque Thoutmosis III arriva dans sa 30e année, à Kadesch, il y coupa les plantations d'arbres *(mennu)* et détruisit *(uha)* le blé *(peru)* (2). Il fit donc la même chose que Seti I dans un cas analogue où « il détruisit *(sek)* les champs *(ahtu)* » (3). L'usage de dévaster les plantations d'arbres *(uha mennu)* subsista jusqu'au temps du roi Pianchi, c'est-à-dire jusque vers 750 (stèle de Pianchi l. 132); il existait déjà au temps de la 5e dyn. A cette époque, nous voyons les soldats égyptiens couper, dans le pays des Heru-scha, les figues et les vignes (4). La destruction du blé est mentionnée de la même manière. Ce fait est déjà attribué à Usertesen III, au temps de la 12e dyn. (5), et il devient si fréquent aux époques postérieures qu'on s'était accoutumé à dire d'un peuple vaincu « ne sont pas ses blés » (6), tandis que d'autre part on disait d'un peuple ami du Pharaon « qu'on lui faisait parvenir les *pert* » (7).

Ces endroits parallèles nous portent à donner à la phrase de notre texte le sens que les Egyptiens lui attribuent en d'autres endroits, et je suis convaincu qu'on n'aurait pas été

(1) Seti I. Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 56.

(2) Tabl. stat. l. 7.

(3) Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 67.

(4) Inscr. d'Una l. 24-25.

(5) Leps. D. II, 136 h. l. 15, « *uḥa pĕr* ».

(6) P. ex. Dümichen, Hist. Inschr. I pl. 20-27 l. 2, 36 ; Brugsch. Thesaurus Inscript. Aegypt. V, p. 1198 l. 14, 1203 l. 47, 1209 l. 8, tous du temps de Ramsès III. Voy. Spiegelberg, Aeg. Zeitschr. 34 p. 23.

(7) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI, p. 72 (temps de Seti I).

HISTOIRE

DE

L'EPIGRAPHIE SASSANIDE

(APERÇU SOMMAIRE).

(Mémoire lu à la section Iranienne du Congrès des Orientalistes tenu à Paris en Septembre 1897).

---

§ II. *Intailles*. L'étude de ces petits monuments artistiques, intailles, sceaux, pierres gravées, amulettes, rentre dans le domaine de l'épigraphie. Cette étude est intéressante au point de vue de l'onomastique et des légendes pieuses ; la lecture en est souvent fort difficile et plus d'une, malgré les efforts des savants, est restée incertaine et incomplète.

C'est encore de Sacy qui a déchiffré la première et unique pierre gravée sassanide dont il donne le dessin dans son Mémoire de 1790. Quelques années après, W. Ouseley, dans ses ouvrages précités, publiait diverses intailles pehlvies et en donnait le déchiffrement. La plus remarquable de ces pierres est le sceau de Bahram IV dont nous parlerons plus loin. Dans son Mémoire de 1809 sur les inscriptions de Kermanshâh, de Sacy reprenait quelques unes des pierres publiées par Ouseley et proposait de nouvelles lectures ; en même temps il faisait connaître d'autres intailles, notamment la belle gemme du cabinet de France (n° 1339 du catal.) qui a fait l'objet plus tard, de nouvelles études. Près d'un demi-siècle se passe sans qu'on ait aucun travail à signaler sur la glyptique sassanide. En 1847 Lajard publie son grand atlas sur le « culte public et les mystères de Mithra » qui contient la gravure d'une quarantaine d'intailles et sceaux à légendes

pehlvies, mais sans aucune tentative de déchiffrement. C'est seulement quelques années après, en 1852, que Ed. Thomas dans ses *Notes introductory to sassanian mint monograms and gems*, donna le premier essai d'interprétation de 92 pierres gravées composant la collection du British Museum. Par suite des voyages fréquents et des découvertes en Assyrie et Perse qui ont signalé la période décennale de 1840 à 1850, de nombreuses pierres gravées, sceaux et cylindres étaient parvenues en Europe et avaient pénétré les collections publiques et privées. Depuis, le nombre n'a fait que s'accroître, et rien que pour l'époque sassanide, on peut évaluer certainement à un millier la quantité de ces intailles authentiques qui existe actuellement à la disposition des savants. C'est ainsi que par suite de l'abondance et de la variété des matériaux, on a vu se produire une succession de Mémoires tendant à l'étude de l'épigraphie sigillaire. Dans trois articles parus dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* en 1864, 1875 et 1877, sous le titre de *Studien über geschnittene Steine mit pehlvi-Inschriften* le Dr A. Mordtmann (1811-1879) a étudié près de deux cents pierres gravées et donné la traduction de toutes les légendes, en reprenant les interprétations de Thomas pour celles publiées par ce dernier. Les résultats auxquels est arrivé Mordtmann ont servi comme de fondement à l'épigraphie sigillaire sassanide comme ses travaux sur les médailles l'ont été pour la Numismatique. Il y a cependant des lectures douteuses et hasardées qui ont donné lieu à des observations de la part de Dorn (1857 à 1870), Bartholomaei (1857), Noeldeke (1879), Saleman (1879) et Justi (1892-95).

D'autre part, il y a certaines intailles de grand module avec des légendes compliquées, qui semblent défier pour longtemps encore la patience des chercheurs. En 1868 le Dr W. Pertsch publie dans le ZDMG le dessin d'une très belle gemme en cornaline du cabinet de Gotha, représentant le buste de Sapor II fils d'Hormazd II avec une légende pehlvie. La même année, Thomas donne dans ses *Early*

sassanian inscriptions, le sceau en améthyste de Bahram IV Kermânshâh, déjà connu par un autre exemplaire du même sceau publié par Ouseley en 1801, et une intaille de Bahram II. En 1881 Dorn dans les comptes rendus de la Commission archéologique de Petersbourg, consacre une monographie au sceau de la reine Dinaki, femme de Yezdegerd II, que Butkovski (1829-1896) avait fait connaître dès 1868 dans son Recueil de curiosités inédites (Genève 1873), et dont Mordtmann (ZDMG 1876 et 1877) avait donné une interprétation. Malgré les efforts de ces deux savants et de F. Justi (*Namenbuch* p. 84), un mot reste encore douteux, ce qui ne permet pas d'arriver à une traduction complète de la légende pehlvie de cette rare et unique pierre.

En 1882 E. W. West publie et explique dans l'*Indian Antiquary* le texte pehlvi d'une inscription gravée sur pierre ayant servi de talisman et provenant de Bagdad. Le Dr Mordtmann en avait envoyé une empreinte en 1875 à Haug mais celui-ci était décédé (en 1876) sans avoir laissé de traduction. Ces sortes de talismans sur lesquels, outre une légende pehlvie concentrique, sont représentés un mobed, un démon et divers animaux, ne sont pas très rares. La lecture de la légende offre de grandes difficultés, il s'agirait d'une dispute entre un zoroastrien et un infidèle qui ne se ménagent pas les injures. Mr de Harlez, dans le *Muséon* de 1883, a analysé le travail de West et y a ajouté une traduction française de l'inscription. Dans ses *Recherches sur la Glyptique orientale* 1883-1886, Mr J. Ménant ne traite que des monuments de la Chaldée, de l'Assyrie et de la Perse achéménide avec légendes en caractères cunéiformes, et il s'arrête à l'époque sassanide. En 1888 le Dr Joh. Kirste décrit dans le WZKM, et déchiffre dix gemmes du cabinet de Vienne et de la collection du Dr Polak. En 1890 Mr De Clercq publie avec transcription et traduction, les cachets et intailles sassanides dépendant de sa riche collection de sceaux, cylindres et pierres gravées antiques. Le quatrième fascicule des *Mittheilungen* du Musée royal de Berlin, qui a

paru en 1891, contient sous le titre de *Sassanidische Siegel-Steine*, la description avec transcription et traduction, par MM. P. Horn et G. Steindorff, des intailles du Musée de Berlin et de quelques unes des cabinets de Paris, de Copenhague et autres collections particulières, au nombre d'environ trois cent cinquante. La même année, Mr Horn donnait seul dans le ZDMG, un travail analogue sur plus de deux cents intailles sassanides appartenant au British Museum. Ces deux ouvrages importants sont accompagnés de planches et d'index qui forment, avec les travaux antérieurs, une liste relativement considérable de noms propres de l'époque pehlvie. On peut regretter que la transcription des légendes ait été donnée en caractères hébreux alors que l'on possède depuis longtemps en Allemagne un corps typographique de vieux pehlvi.

Pour ne rien oublier, autant que possible, des écrits qui traitent des pierres sassanides, nous devons mentionner 1° un article qui a paru en 1842 dans le Journal de la Société asiatique de Bengale, contenant la description (sans traduction) et la gravure de vingt quatre intailles trouvées à Hérat, dont cinq avec légendes pehlvies (non déchiffrées) et dix neuf anépigraphes ; l'article est de H. Torrens l'éditeur du Journal ; 2° un Mémoire de Th. Benfey (1808-1881) dans le ZDMG (1858) intitulé *Ein persisches Amulet mit einer pehlewi-Inschrift* et dans lequel se trouve l'examen de diverses autres légendes étudiées par Thomas ; 3° un très court article de Râjendralâla Mitra dans le Journal du Bengale 1862 : *Some Bactro-buddhist relics*, contenant comme annexe la description par Haug, alors à Pounah, de six gemmes dépendant de la collection E. C. Bayley, mais dont le lieu d'origine n'est pas indiqué. Les lectures données par Haug ne sont pas exactes ; l'une de ces pierres contient le mot *barbitân* découvert depuis peu sur l'inscription de Hâdji-âbâd. 3° La Description de la collection Raifé par François Lenormant (1867) : renfermant trente cinq intailles sassanides dont quelques unes avec légendes pehlvies (non lues). 4° Le *Cata-*

logue d'une collection d'intailles asiatiques (Revue archéologique 1874) par le Cte A. de Gobineau contenant la description (mais sans lecture) d'un certain nombre de pierres sassanides, dont quelques unes de fabrique moderne et un autre catalogue de vente de ces mêmes pierres, avec la gravure de quelques unes d'entr'elles (1876). 5° L'ouvrage de C. W. King (1818-1888) *Antique Gems and Rings* London 1872 dont la planche IV reproduit le dessin des pierres gravées étudiées par de Sacy. 6° Un article de Stickel dans le ZDMG 1883, donnant la description et la lecture provisoire d'une intaille faisant partie de la collection du prince Gagarine. 7° L'ouvrage de Maxwell Sommerville : *Engraved Gems* (4° Philadelphia 1889) contenant un certain nombre d'intailles sassanides avec ou sans légendes, dépendant de sa collection.

8° La plaque de Wolfsheim ornée de pierres précieuses et portant l'inscription *Artakhshatr* ; publiée par De Linas *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée* t. I, 1877. Le nom propre a été lu par Gildemeister. On pense que cette plaque, trouvée près de Mayence en 1870, était une bouclè de ceinturon et a pu être apportée de Perse par Alexandre Sevère qui avait fait la guerre à Ardéchir I Papekân et vint ensuite à Mayence où il fut assassiné en 235 J. C.

9° Deux articles de R. Sewell parus dans le JRAS 1886 et 1888, dans lesquels est expliqué le dessin d'un emblème religieux très fréquent sur les intailles sassanides et que l'auteur d'accord avec W. West, rattache avec raison au scarabée égyptien. On y a vu aussi l'origine du triçûla bouddhique. Le symbole sassanide se retrouve jusque sur les monnaies du Turkestan et de la Haute-Asie frappées aux VIIe et VIIIe siècles (v. *Revue Numismatique* 1891 et *Babylonian and Orient. Record* nov. 1892), et c'est lui qui a sans doute donné naissance, par des altérations successives aux différents monogrammes monétaires des Indo-Scythes, des Ephthalites, des Soungas et des Gouptas. L'étude des différents sujets iconographiques que l'on rencontre sur les

sculptures, les monnaies et les intailles sassanides, rentre, quoique indirectement, dans l'Epigraphie. A ce titre nous devons aussi mentionner l'ouvrage de M. Goblet d'Alviella *La Migration des Symboles* 1891.

Enfin dans son ouvrage *La gravure en pierres fines* 1894, M. Ernest Babelon consacre quelques pages à la à la période arsacide et sassanide, mais, négligeant le côté épigraphique, il ne s'est occupé que du point de vue artistique, le seul dans son sujet. Sous ce rapport M. Babelon a caractérisé en quelques mots très justes l'art perse : « Du III[e] au IV[e] siècle de notre ère les produits de la glyptique sassanide peuvent soutenir la comparaison avec ce que l'orient asiatique a produit de plus achevé en ce genre. Les Byzantins recherchent avec passion les produits de la bijouterie et de la glyptique de leurs ennemis, et nombre de camées, d'intailles, de coupes et d'aiguières orientales ne nous ont été conservées que par les Byzantins. L'art sassanide, moins grec et plus asiatique que l'art arsacide, a introduit des types nouveaux dans la Glyptique comme dans la Numismatique. Ces types divins sont empruntés non plus à l'Olympe hellénique, mais à l'Avesta, avec des souvenirs de l'époque achéménide et l'influence de l'imagerie égyptienne comme le scarabée ou les divers symboles astrologiques qui couraient l'Orient dans les premiers siècles de notre ère. »

§ III. *Monnaies*. C'est encore S. de Sacy qui créa la numismatique perse par son Mémoire qui a paru en 1790 sur les *Médailles des rois de Perse de la dynastie des sassanides*. Comme nous l'avons dit plus haut, on ne connaissait, au siècle dernier, que quelques rares pièces éparses et mal classées dans les collections française et étrangères. Grâce au concours de l'abbé Barthélemy qui était le conservateur du cabinet du Roi, à Paris et qui donna à de Sacy toutes facilités pour la communication de ces petits monuments épigraphiques, ce savant se mit à l'œuvre. Ainsi qu'il l'explique dans son Mémoire, c'est par la comparaison avec les caractères des inscriptions de Naqshi-Roustam qu'il venait

de déchiffrer, et notamment des inscriptions de la première classe (pehlvi) qu'il parvint à lire la légende complète d'une médaille bien conservée de Sapor I et d'une autre de Varahrân I. Il obtint ainsi la titulature complète des premiers rois sassanides : *Mazdaiasn bagi Varahrân malkân malkâ Irân va Anirân minoutchetri min Iasdân*. La Numismatique pehlvie était dès lors créée, et la découverte de de Sacy devait porter ses fruits, comme pour les inscriptions et les intailles.

Dès 1811, Visconti (1751-1818) dans son *Iconographie grecque* (t. III, atlas pl. 51) publiait plusieurs médailles des premiers rois sassanides qu'il déchiffrait à l'aide des découvertes de de Sacy. Th. Chr. Tychsen, de Goettingue (1758-1834) qui en 1789 avait publié quelques monnaies sassanides sans pouvoir les lire (scriptura nemine adhuc explicata) donne vingt ans plus tard, en 1811, la description d'un certain nombre de pièces d'argent de la même dynastie avec la lecture des légendes d'après de Sacy et Visconti (Mém. Soc. Goetting, 2e série vol. II 1811-13). De même Mionet dans sa *Description de médailles antiques* (t. V 1811 et *Supplément* t. VIII, 1837) met à profit les travaux de ses devanciers pour donner le sens des légendes de quelques rois, d'Ardéchir à Sapor III.

En 1822, Fraehn publiait à Mittau, une dissertation sur des monnaies à légendes pehlvies au type de Khosroès et, dans deux Mémoires contenus au Journal asiatique (Juin 1824 et Mars 1825) il démontrait que ces pièces n'appartenaient pas à la dynastie sassanide mais émanaient des premiers Khalifes conformément à l'énonciation de Makrizi. Le savant allemand (né à Rostock en 1782 — mort en 1851) alors naturalisé russe donnait en même temps la description détaillée de seize de ces pièces, parmi lesquelles un dirhem frappé par Haddjadj ben Yousouf (dont le dessin se trouve t. IV p. 338). La lecture proposée fut contestée par de Sacy, elle est cependant certaine et à Fraehn appartient la gloire d'avoir ouvert la voie sur cette branche de la Numismatique pehlvi-arabe. Le dirhem en question, devenu célèbre, est

bilingue. Fraehn déchiffra tout ce qui était en coufique mais il ne put lire la légende pehlvie. C'est J. Olshausen qui, en 1843 seulement, lut cette légende *sanat hasht haftât* (an 78).

Le même Recueil (Journal asiatiq. 1823) contient des observations de Rask, alors dans l'Inde, communiquées par Münter évêque de Seeland, sur les alphabets zend et pehlvi découverts par Anquetil-Duperron. Rask paraît avoir ignoré les travaux de de Sacy que, en tous cas il ne mentionne pas. La même année 1823, Marsden (1754-1836) dans ses *Numism. Orient.* t. II. consacre quelques pages aux médailles qu'il possédait de quelques rois sassanides, parmi lesquels Kobâd, Peroze et les Khosroès alors encore peu connues, et il déchiffre les légendes d'une partie de ces pièces à l'aide des indications fournies par de Sacy, ainsi qu'il le déclare lui-même.

En 1840 paraît l'ouvrage de Adrien de Longpérier (1816-1882) : *Essai sur les Médailles des rois Perses Sassanides*, juste un demi siècle après le Mémoire de de Sacy. L'ouvrage de Longpérier était méritant pour l'époque quoiqu'il contienne plusieurs erreurs qui ont été relevées par Krafft en 1846 et par Ed. Thomas (Numism. Chronicle 1852) lequel a lui-même commis quelques erreurs dans ses rectifications.

Par ordre de date dans l'histoire de l'épigraphie monétaire sassanide se place le Mémoire de J. Olshausen (1799-1882) (1) *Die pehlewi Legenden* etc., qui a paru à Copenhague en 1843 et qui, dans son genre et toutes proportions gardées, ne peut se comparer qu'aux Mémoires de S. de Sacy. Le travail de Olshausen porte principalement sur les légendes pehlvies des monnaies des gouverneurs arabes de la Perse et des monnaies du Taberistan alors encore peu connues. La lecture de ces légendes était particulièrement difficile d'abord au

(1) Olshausen a été élève de de Sacy à Paris de 1820 à 1823 ; son ouvrage a été traduit en anglais par Wilson et a paru dans le *Num. Chronicle* de 1848.

point de vue paléographique, vu la ténuité des caractères, ensuite parce que l'on croyait que ces médailles appartenaient à la série des sassanides et l'on cherchait des noms de rois de cette dynastie. Olshausen eut l'heureuse inspiration de se demander si ces pièces n'auraient pas été frappées au nom de Khalifes par les gouverneurs arabes, et c'est ainsi qu'après avoir déchiffré le nom de la contrée *Tapouristân* écrit en pehlvi, il lut successivement les dates, puis les noms des Ispehbeds et enfin ceux des gouverneurs arabes de la Perse. Etendant son domaine, Olshausen s'appliqua en même temps à déterminer des monnaies des derniers Sassanides et celles dites indo-sassanides ou indo-perses de l'Iran oriental, d'une attribution incertaine. Quelques années après (1846) Albert Krafft de Vienne (1816-1847), publiait un compte rendu du Mémoire de Olshausen dans lequel il reprenait presque tout le travail de ce dernier et l'enrichissait d'observations, de recherches et d'interprétations nouvelles. Le résultat de ces deux ouvrages de Olshausen et Krafft a été de fixer d'une manière définitive la méthode de lecture du pehlvi de l'époque arabe tel qu'il est figuré sur les nombreuses monnaies qui ont été frappées en Perse pendant les deux premiers siècles de l'hégire. Quant aux différentes ères employées sur ces monnaies, il était réservé à Mordtmann de les déterminer et de les fixer d'une manière certaine.

L'importance de la découverte de Olshausen n'échappa pas à Fr. Soret (1795-1865) orientaliste génevois qui débutait alors dans la science et qui dans une lettre adressée au savant allemand à la date du 24 Décembre 1846 lui exprimait toute son admiration en même temps qu'il publiait lui-même de nouvelles pièces qu'il déchiffrait à l'aide des indications de Olshausen.

En 1842 B. Dorn orientaliste allemand naturalisé russe, (1805-1882) donnait, dans le Bulletin de l'Académie de St Petersbourg, ses premières *Bemerkungen über Sassaniden Münzen* et, depuis cette époque, jusqu'en 1881, le même savant a publié, dans le même recueil, dans les *Mélanges*

asiatiques et dans le ZDMG. (1873), une série d'articles sur la numismatique sassanide, élucidant une foule de points dont quelques uns restent encore douteux, que soulèvent les légendes des revers. A la même époque et pendant une période de trente ans le général Bartholomaei (1813-1870), qui avait fait presque toute sa carrière militaire au Caucase, publiait sous formes de lettres de nombreux Mémoires sur les médailles arsacides, sassanides et géorgiennes. Principalement attiré vers la Numismatique pehlvie, le savant général s'était proposé d'éditer sa collection de monnaies sassanides qui était considérable pour l'époque (entre 1845 et 1860) et publier de concert avec Dorn, un *Thesaurus numorum Sasanidicorum*; mais, par suite de diverses causes, ce travail ne put être entrepris et Bartholomaei mourut en 1870 n'ayant fait graver que les planches, lesquelles ont paru en 1873 pour les soins de Dorn.

En 1846 Savelief (1805-1860) publie les remarques sur les monnaies à légendes pehlvies du Taberistan. Le travail le plus considérable et le plus complet sur la Numismatique sassanide et le monnayage pehlvi des gouverneurs arabes de la Perse est celui que nous devons au Dr A. D. Mordtmann (1811-1879) qui pendant son long séjour à Constantinople avait réuni une collection importante de monnaies et d'intailles à légendes pehlvies. Tous ces mémoires ont paru dans le Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Les deux premiers sont des années 1848 et 1850, sous forme de lettres à Olshausen. Le savant allemand proposa pour la première fois, d'expliquer par des noms de villes certaines légendes qui se trouvent aux revers de monnaies, et il arriva ainsi à déterminer une trentaine d'ateliers monétaires. Le deuxième Mémoire est de l'année 1854 et contient la description de plus de mille monnaies depuis Ardéchir I Papekân jusqu'à la fin du Taberistan. C'est un vaste travail d'ensemble qui a servi de base à tous les ouvrages postérieurs sur la matière. La plupart des lectures de légendes, notamment celles des monnaies pehlvi-arabes sont restées définitives.

Dans ce même Mémoire de 1854, Mordtmann a continué ses recherches sur les noms des ateliers monétaires. Dès le règne de Sapor III, de Bahrâm V, de Péroze, on voit apparaître certains caractères que Olshausen et Thomas pensaient devoir renfermer le nom de la ville où la pièce avait été frappée. Mais on ne put lire avec sûreté que quelques noms. C'est à Mordtmann que l'on doit d'avoir étudié à fond cette question, à l'aide de milliers de spécimens qui lui passèrent par les mains. Il put ainsi dès son premier travail, sur soixante treize légendes, identifier une trentaine environ de noms de villes. Cette prétention de Mordtmann fut de suite combattue très vivement par Bartholomaei et Dorn qui, jusqu'au dernier jour, se sont refusé à voir des noms d'ateliers monétaires. Bartholomaei, notamment pensait que ces courtes légendes qui ne sont en réalité que des abréviations ne pouvaient être que les noms des monnayeurs responsables de la qualité et du titre de la monnaie ; il y avait suivant lui un nombre d'ateliers monétaires très restreint tandis que les maitrises (*hamkâr*) passaient de père en fils, de génération en génération et que les signes de chaque matrice appartenaient aux maîtres de la monnaie. Le fait de placer à côté du nom royal le nom du magistrat monétaire expliquerait l'abréviation par égard dû au souverain. Telle est la théorie du savant russe ; mais on peut faire remarquer d'une part, que l'indication du nom des monétaires est inconnue dans toute la numismatique orientale et que les arabes qui ont imité leurs prédécesseurs en Perse, auraient continué cet usage s'il avait excité, de même qu'ils ont daté leurs monnaies en toutes les lettres comme le faisaient les Sassanides ; et, d'autre part, qu'il est bien plus naturel de supposer que les sigles abréviatives désignaient des noms de ville ou de provinces plutôt que des noms de personnes : procédé qui du reste a été et est encore employé partout pour l'indication du lieu de la frappe. Enfin, les Arabes ont conservé la plupart des ateliers monétaires sassanides, et comme le nom est écrit en coufique et en toutes lettres, le doute n'est pas possible. Il

ne reste d'incertitude que pour certaines villes dont la lecture est ambigüe en pehlvi.

Dans les Mémoires suivants (1857, 1865 et 1879) Mordtmann répond à plusieurs critiques qui lui avaient été adressées par Dorn, Bartholomaei, Noeldeke et Saleman sur certaines lectures de dates et de noms propres et reprend la question des ateliers monétaires dont le nombre avait été élevé de 73 à 113, tant pour l'époque sassanide que pour la période pehlvi-arabe. Le Mémoire de 1879 est en outre un traité complet de la numismatique des Gouverneurs arabes de la Perse avec la détermination des quatre ères de Yezdegerd, de Khosroès, de l'Hégire et du Taberistan employées sur leurs monnaies. Enfin son dernier travail posthume, paru en 1880 dans le même Recueil, est consacré tout entier aux monnaies royales sassanides : c'est la révision des précédents Mémoires remaniés et mis au courant des découvertes et des progrès de la science. Les travaux de Mordtmann aidés des planches de Bartholomaei constituent un ensemble qui peut servir aujourd'hui de base à toutes les études sassanides. Malgré les quelques erreurs et les rectifications qu'ont pu amener et qu'entraîneront les découvertes postérieures, il ne faut pas hésiter à rendre hommage au savant allemand qui a consacré presque toute sa carrière scientifique à l'étude difficile de la numismatique pehlvie.

Un autre savant qui a fait faire de grands progrès à la Numismatique orientale, et en particulier à l'épigraphie monétaire pehlvie est Ed. Thomas dont nous avons déjà cité les travaux à propos des inscriptions et des intailles sassanides. En 1849 il présente à la Société asiatique de Londres, un très important Mémoire sur les monnaies pehlvies des gouverneurs arabes de la Perse, suivi bientôt d'un autre Mémoire (1851) sur la même matière. Le même auteur publie des monnaies sassanides inédites, dans une série d'articles qui ont paru dans le *Numismatic chronicle* de 1850, 1852, 1872 et 1873 et dans le *Journal of Royal asiatic society* 1868 et 1872.

A la même époque Stickel (1805-1896) dans la deuxième partie de son *Handbuch zur morgenländischen Münzkunde* (1870) et dans le ZDMG (1870, 636) consacre plusieurs pages aux monnaies pehlvi-arabes ainsi qu'à quelques autres monnaies incertaines frappées en Sogdiane pendant la période sassanide. Nous signalerons sommairement les travaux de Mommsen ZDMG 1854, Petermann (Ac. de Berlin 1857), Karabacek (W. Num. Monatsh. 1863), Saleman (congrès de Leyde 1878), C. Bayley (Journ. du Bengale 1874), Blau (Num. Z. Wien 1877), Noeldeke (ZDMG 1877 et 1879), Malmusi (*Monete dei Sassanidi* Modène 1887), E. Drouin (Revue Archéol. 1886, Revue Numismatiq. 1890, 1893, 1895, 1896, Journ. asiatique 1895), Rapson (Numism. chronicle 1896).

L'ouvrage de M. A. de Markoff (catalogue des monnaies arsacides et sassanides de l'institut des langues orient. Petersbourg 1889) est le premier travail de ce genre qui ait encore paru. Alors que l'on possède les catalogues des monnaies musulmanes du British Museum, du Cabinet de France et du Musée ottoman, il n'existait encore aucun inventaire des monnaies sassanides des grandes collections européennes. Celui de M. de Markoff comprend la description d'environ 500 monnaies à légendes pehlvies de l'époque sassanide et des gouverneurs arabes de la Perse dépendant du Musée de l'Institut oriental ; le même savant travaille actuellement au catalogue des monnaies sassanides du Musée de l'Ermitage qui sont en nombre considérable et parmi lesquelles on trouvera sans doute des specimens rares ou inconnus.

L'étude des monnaies dites *indo-sassanides* constitue une des parties les plus difficiles de l'épigraphie monétaire. Plusieurs de ces monnaies sont bilingues et portent des légendes en pehlvi et en sanscrit dont les caractères sont très déformés ; quelquefois il y a même une troisième langue en signes jusqu'ici indéchiffrés. L'époque de la plupart des pièces parvenues jusqu'à nous n'est pas toujours facile à déterminer ; généralement elle oscille entre 600 et 750 de

notre ère et le type de ces pièces paraît avoir été pris sur les belles médailles de Khosroès II. Il y a cependant quelques rares monnaies qui ont été frappées dans l'Inde, à Multan, dans l'Iran oriental, et le Kaboulistan, bien avant le VII[e] siècles avec des légendes pehlvies ou des légendes gréco-scythiques. La plus célèbre et la plus anciennement connue des pièces de cette série est la médaille d'argent du cabinet de Vienne représentant Khosroès II avec le buste du dieu solaire au revers, frappée très vraisemblablement dans le N. de l'Inde, après l'expédition de ce roi dans cette contrée ; elle a été publiée sans traduction par W. Ouseley en 1801. Depuis, elle a été étudiée par Longpérier (1840), Krafft (1846), Mordtmann (1854), Thomas (1858), Dorn (1859), Mordtmann (1865 et 1880), Cunningham (1882), E. Drouin (1886). Thomas (JRAS 1883) a publié d'autres pièces indo-sassanides avec essai de déchiffrement, de même Cunningham dans le *Num. chronicle* 1894.

Il convient encore de mentionner les articles de Thomas *Indo-parthian coins* (JRAS 1870), de Markoff (Soc. archéol. de Petersbourg 1891), E. Drouin (Rev. Numism. 1893) et J. Rapson (Num. chron. 1896) sur des pièces avec légendes pehlvies et d'une attribution fort incertaine — le récent article de Drouin sur les monnaies des grands Koushans postérieurs (Rev. Num. 1896) — et enfin les articles de Thomas (Ind-Antiquary 1879) P. Lerch (congrès de Petersbourg 1878) Tiesenhausen (1880 à 1896) et de Markoff (catalogue précité et Registre général 1891) sur les monnaies à légendes en écriture araméenne ou d'origine pehlvie frappées à Bokhâra avant et après la conquête arabe. Après la chute des Sassanides, nous savons par les annales chinoises que des princes de cette dynastie ont régné pendant encore plus d'un demi siècle dans l'Iran oriental et peut-être faut-il attribuer à ces souverains quelques rares monnaies à légendes pehlvies dont la lecture comme l'identification sont encore incertaines.

E. Drouin.

[J'ai supprimé la Bibliographie et les références parce qu'elles auraient considérablement grossi ce Mémoire. Je suppose le lecteur au courant de la matière.]

LA

CONTREFAÇON DU CHRISTIANISME

CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN AGE.

I. Les diverses théories sur l'évangélisation précolombienne du Mexique et de l'Amérique centrale.

Tous les écrivains des XVIe et XVIIe siècles qui ont fait des études comparatives sur la religion des anciens Mexicains, ont constaté l'analogie de leurs croyances, de leurs institutions et de leurs cérémonies avec celles des Chrétiens et des Juifs. Ils sont d'accord en ce point, mais ils diffèrent dans l'explication de cet étrange phénomène. Les uns se plaçant au point de vue des anciens Pères de l'Église, ont supposé que le démon, pour singer le vrai Dieu et surtout pour mieux tromper l'homme, avait suggéré aux Indiens l'imitation du Christianisme. D'autres, frappés de l'existence de la circoncision chez les Totonacs et les Mayas (1), croyaient que des membres des tribus

(1) Elle avait été constatée, dès 1518, lors de l'expédition de Juan de Grijalva dans le Yucatan et sur le littoral du Mexique qu'il prenait pour une île et qu'il appelait *Oloa* ou *Culuacan* (Caluaca), nom de la confédération Culua, gouvernée par Montezuma et ses deux collègues, les rois de Tezcuco et de Tlacopan). L'aumônier de sa flotte en concluait qu'il y avait, dans le voisinage, des Musulmans et des Juifs. (E da saper che tutti li Indiani delle sopradicte isole sono circuncisi, donde che si dubita che ivi appresso se atrovano Mori et Iudei. — *Itinerario de Ioan de Grisalva*, dans *Coleccion de documentos para la historia de México*, publiée par J. G. Icazbalceta. T. I. Mexico, 1858, gr. in-8, p. 307). — Cfr. *De orbe novo* Patri Martyris Anglerii (Déc. IV. L. VI. p. 30 de l'édit. de J. Torres Asensio t. II, p. 30) où il est dit des insulaires de Cozumel : « recutitos esse reperiunt. »

d'Israël et de Juda, emmenés en captivité à Ninive et à Babylone, avaient poussé beaucoup plus loin vers l'Est, traversé toute l'Asie, puis le détroit de Behring, et avaient porté dans le Nouveau Monde la connaissance de l'Ancienne Loi. A la vue des idoles en terre cuite rapportées du Yucatan par Francisco Hernandez de Córdoba (1517), certains Espagnols des Antilles prétendaient qu'elles remontaient au temps des Gentils ; d'autres affirmaient que des Juifs les y avaient portées, lorsque Titus et Vespasien les exilèrent en les embarquant sur des navires en mauvais état (1). On voit par là que la théorie de l'origine judaïque d'une partie des Américains remonte à la découverte de la Nouvelle-Espagne.

Cette hypothèse, développée par le P. Gregorio García, a été adoptée et soutenue par beaucoup d'écrivains modernes, notamment par lord Kingsborough, qui l'a étayée de toute sorte d'arguments, disséminés dans ses volumineuses *Antiquités du Mexique* ou réunis dans les t. VI et VIII. Elle reste néanmoins inadmissible, parce qu'elle n'explique qu'en partie les faits constatés ; car s'il est vrai que les religions et les coutumes du Nouveau Monde offrent de grandes analogies avec celles des Juifs, elles en ont encore plus avec le catholicisme. En outre, s'il est impossible que des Israélites aient propagé le culte de la croix, il ne l'est pas que des Chrétiens aient donné à leurs disciples des notions de l'Ancienne Loi, surtout si l'on admet avec nous que ces missionnaires étaient des Papas Gaëls, ceux-ci ayant été traités de judaïsants, même avant d'avoir quitté les îles nordatlantiques ; on leur reprochait en effet de conserver la tonsure de Simon le Magicien et de fixer la date de Pâques d'après l'ancien cycle judaïque de 84 ans (2). Il n'est pas rare, que par un effet

(1) Bernal Diaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva-España*, ch. 6, p. 6, du t. II de *Historiadores primitivos de Indias*, édités par Enrique de Vedia. Madrid, 1862, gr. in 8 ; p. 17 de la trad. franç. du Dr Jourdanet. Paris, 1877, in-8.

(2) Ces questions ont été traitées dans notre précédent mémoire sur *les Premiers chrétiens des îles nordatlantiques* (*Le Muséon*, t. VIII, 1888, n° 3, juin, p. 325-328 ; n° 4, août, p. 415-416)

d'atavisme moral, les dissidents remontent à la forme primitive, ou prétendue telle, de la religion dont ils se séparent. On sait qu'il en fut ainsi pour les Nazaréens du second siècle de notre ère ; dans les temps modernes, pour les Sabbathaires de Bohême, de Transylvanie, de Silésie, de Pologne et d'Angleterre (1), et de nos jours pour les Mormons. Il en fut de même pour les Papas qui, en archaïsant, auront bien pu se rapprocher des Juifs, en certains points, sans cesser de se croire de bons Chrétiens.

Le franciscain Toribio de Benavente, surnommé Motolinia, qui débarqua au Mexique dès 1524 et qui écrivit en 1541 son *Historia de los Indios*, rapporte dans la préface de cet ouvrage (2) que « quelques Espagnols, considérant certains rites, cérémonies et coutumes des naturels, les regardent comme issus des Maures. D'autres disent qu'ils sont de la race des Juifs, à cause de certaines particularités qu'ils voient en eux. » Mais il ne se prononce ni pour une de ces alternatives ni pour d'autres qu'il expose. Il paraît plutôt pencher pour la croyance en une contrefaçon de notre religion. « Quetzalcoatl, dit-il (3), fut un homme honnête et modéré qui commença de faire pénitence par les abstinences et les mortifications, et de prêcher, à ce que l'on rapporte, la loi naturelle. Il enseigna le jeûne par son exemple et ses paroles, et dès lors il eut beaucoup d'imitateurs dans ce pays. Il n'était pas marié et aucune femme ne le connut, mais il vécut honnêtement et chastement. On dit qu'il fut le premier à sacrifier le sang qu'il se tirait des oreilles et de la langue, non pour servir le démon, mais pour réprimer les péchés de la parole et de l'ouïe, pratiques que le démon appliqua depuis à son culte. »

(1) Samuel Kohn, *Die Sabbatharier in Siebenbürgen. Ihre Geschichte, Literatur und Dogmatik*. Budapest, 1894, in-8. (Voy. Notice par J. Kont, dans *Revue critique d'hist. et de littér.*, 29e ann. nº 17, 29 avril 1895, p. 337.)

(2) P. 12 du t. I de la *Coleccion de documentos para la historia de México*, publiée par J. G. Icazbalceta.

(3) Id. *ibid.* p. 10.

Le P. J. de Torquemada (1) suppose que le P. B. de las Casas attribuait aux Indiens une origine judaïque, parce que cette théorie est exposée dans un manuscrit contenant son testament et écrite du même style que les ouvrages du célèbre évêque de Chiapa ; mais il est possible que celui-ci n'ait fait que reproduire les idées répandues chez ses contemporains, car il paraît en avoir eu de bien différentes. Après avoir rapporté les légendes d'Içona et de Cocolcan, il ajoute : « Si elles sont vraies, notre sainte foi paraît avoir été prêchée dans le Yucatan (2). » Au reste, les deux opinions peuvent très bien se concilier, en admettant que des immigrants israélites eussent été plus tard visités par des missionnaires chrétiens. La question d'origine et celle de l'évangélisation précolombienne ne doivent pas être confondues. L'Amérique peut avoir reçu des colons de diverses parties du monde, ce que nous ne nous chargeons ni de démontrer ni de contester, notre tâche étant beaucoup plus restreinte et ne consistant qu'à relever les faits positifs.

Le franciscain Andrés de Olmos, qui prêcha au Mexique de 1528 à 1571, se borna à émettre des hypothèses sur cette question : il croyait que les ancêtres des Indiens étaient venus de l'une des trois contrées et à l'une des trois époques ci-après énumérées : soit de la Babylonie, à la suite de la confusion des langues ; soit du pays de Sichen, au temps de Jacob ; soit de la Palestine, quand les Israélites en expulsèrent les Cananéens, les Amorhéens et les Jébusiens (3).

Cette manière de voir était partagée par l'interprète italien du *Codex Vaticanus nº 3738*, qui devait être un P. jésuite revenu du Mexique (4). Il ne paraît pas avoir fait une étude

(1) *Los veinte y un libros rituales i monarchia indiana*, L. I, ch. 9, p. 24 du t. I de la 2e édit. Madrid, 1723 in-4.

(2) *Apologetica historia*, ch. 123, p. 455 ; extrait à la suite du t. V de *Historia de las Indias*, du même écrivain, publiée par le Mis de la Fuensanta del Valle. Madrid, 1876 in-8.

(3) Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, publiée par J. G. Icazbalceta. Mexico 1870 gr. in-8, p. 145.

(4) Voy. notre mém. sur *Deux sources de l'histoire des Quetzalcoatl*, dans le *Muséon*, t. V, nº 4, Août 1886, p. 428-9.

approfondie de la mythologie mexicaine, car il ne savait pas le nahua et il ne faisait guère que paraphraser l'interprétation espagnole du *Codex Telleriano-Remensis*, due au dominicain Pedro de los Ríos. Celui-ci était au Mexique vers 1566 (1). Etant familiarisé tout à la fois avec le nahua et le zapotec, il se référait aux vieillards témoins des évènements des années 1509 et 1513 (2) et ayant par conséquent vécu au temps du paganisme. Il expose les faits très sobrement, sans faire de digressions comme son imitateur et sans exprimer d'opinion relativement à l'origine des Mexicains ou de leur religion ; ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de constater des analogies évidentes entre le christianisme et les croyances ou pratiques des Indiens. Il remarque par exemple que le *tzoalli*, pâte bénite par le grand prêtre, déposée dans un vase très propre d'où les parcelles étaient tirées avec beaucoup de révérence pour être mises dans la bouche de chaque assistant, était une sorte de pain eucharistique (3) ; il compare le *tamoanchan* au paradis terrestre (4).

Si l'amplificateur italien de Pedro de los Rios se livre à des conjectures, il les donne pour telles sans chercher à les imposer comme des faits avérés. Ayant adopté l'hypothèse d'une influence judaïque, c'est sans parti pris qu'il signale les frappantes ressemblances entre la religion des Mexicains non seulement, comme il pouvait s'y attendre avec l'Ancienne

(1) Id. *ibid.* p. 429-431, et n.º 5, Novembre 1886, p. 599.

(2) Texte du *Codex Telleriano-Remensis* dans le t. V des *Antiquities of Mexico* de Kingsborough, p. 154.

(3) Hazian un gran bollo de semilla de bledos, que llaman *tzoalli*, y miel, y despuéz de hecho bendizianlo a su modo, y hazianlo pedaçicos, y el gran sacerdote lo echava en una vasija muy limpia, y tomava una pua de maguey, y con ella sacava con mucha reverencia un pedaçico de aquellos, y metiaselo en la boca de cada uno de los Indios, como á manera de comunion (Id. *ibid.* p. 133). — Cfr. le passage correspondant du *Codex Vaticanus* 3738 ; texte dans le t. V, p. 196 des *Ant.* de Kingsborough ; traduction dans notre Mém. sur *les Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen-âge* (*Revue des questions scientifiques*.. Juillet-Octobre 1896, p. 198).

(4) Id. *ibid.* p. 144.

Loi, mais encore avec la Nouvelle. Son témoignage n'en a que plus de valeur. « Je ne laisserai pas de noter, dit-il, un des motifs de croire que ces peuples [Mexicains] viennent des Hébreux : c'est la connaissance qu'ils ont de la *Genèse* ; car, malgré le soin que le démon a pris de mêler tant d'erreurs [à leurs croyances], sa tromperie offre tant de conformité avec la vérité catholique, qu'ils paraissent avoir eu notion du dit livre. » Il voit une autre preuve de leur origine judaïque dans la fréquence de leurs cérémonies (1). Il cite entre autres les offrandes de la purification, rappelant celles du *Lévitique* : « d'où l'on voit, dit-il, que ces peuples descendent des Hébreux, et que le démon leur a enseigné ces rites et cérémonies pour contrefaire les honneurs rendus à Dieu par son peuple » (2). Après avoir parlé de leur communion, il ajoute : « Je veux croire que ces pauvres gens ont eu notion de notre manière de communier ou de la prédication de l'Evangile ; ou peut-être le démon, envieux du culte rendu à Dieu, leur a-t-il imposé cette superstition, afin d'être adoré comme lui et servi comme Notre Seigneur Jésus-Christ. » (3) Il voit dans le messager envoyé par le dieu du ciel, Citlallatonac, à la vierge Chimalman, mère de Quetzalcoatl, l'ange de l'Annonciation (4) ; dans *Yztlacoliuhqui* (5) (Trompeur enroulé), le serpent qui tenta Eve (6) ; dans le lieu où étaient internés les enfants morts avant l'âge de raison, les limbes où les docteurs de l'Eglise placent les âmes des enfants morts sans baptême (7) ; dans Quetzalcoatl, né de la vierge de Tula, le Rédempteur incarné (8). Il cite beaucoup d'autres analogies (9) dont il tire les mêmes con-

(1) Texte du *Codex Vaticanus* 3738 dans le t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough, p. 180.

(2) Id. *ibid.*, p. 181.

(3) Id. *ibid.*, p. 196

(4) Id. *ibid.*, p. 167-8.

(5) Composé de deux mots nahuas : *yztlacyo* menteur et *coliuhqui*, tordu.

(6) Texte du *Codex Vat.* 3738 dans le t. V de Kingsb. p. 183.

(7) Id. *ibid.*, p. 163.

(8) Id. *ibid.*, p. 185.

(9) Id. *ibid.*, p. 199.

clusions, tout en avouant qu'il ne sait comment des Israélites auraient passé au Mexique.

En suivant l'ordre chronologique nous arrivons à un écrivain d'une autorité beaucoup plus grande, le P. franciscain Bernardino de Sahagun qui, pour avoir été de la seconde génération des évangélisateurs du Mexique, ne laisse pas d'être au jugement du P. J. de Torquemada, le plus excellent des premiers investigateurs des choses les plus secrètes du Mexique, « en ayant connu tous les secrets et s'étant occupé, pendant plus de soixante ans à écrire en nahua tout ce qu'il put apprendre au moyen de cette langue » (1). — Le P. Sahagun dit d'abord : « Quant à la prédication de l'Evangile dans ce pays, on a émis beaucoup de doutes sur la question de savoir si elle a existé ou non, avant notre époque. J'ai toujours pensé que cette prédication n'a jamais eu lieu, parce que je n'ai trouvé nulle part rien qui se rattache à la foi catholique, tandis que tout lui est si contraire et si idolâtre, que je ne puis croire qu'en aucun temps l'Evangile y ait été prêché » (2). Mais presque aussitôt il se ravise ; et l'on voit que ses doutes portaient non pas sur tout le Mexique, mais exclusivement sur les contrées voisines de Mexico : après avoir parlé de la très ancienne Bible historiée que des missionnaires virent vers 1570 à Oaxaca (3), il ajoute : « Cela me paraît se rapporter à la Sainte Vierge et à ses deux sœurs, ainsi qu'à Notre Seigneur crucifié. Cela ne pouvait être connu que par une prédication antérieure. Il y a une autre chose qui aurait pu me faire pencher à croire que l'Evangile aurait été prêché dans ce pays ; c'est que ses habitants possédaient la confession orale, par laquelle les pénitents racontaient en secret leurs péchés aux satrapes

(1) *Mon. ind.*, L. IV, ch. 13, p. 380 du t. I.

(2) *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad. par D. Jourdanet et Rémi Siméon. L. XI, ch. 13; p. 791. Paris 1880, gr. in-8.

(3) Voy. notre mém. sur *les Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale* (*Revue des questions scientifiques*, Avril 1897, 2e série, t. XI, p. 20).

(prêtres), qui leur imposaient une pénitence et les exhortaient avec zèle à se corriger............ J'ai ouï dire aussi que, à Potonchan ou Campêche, les religieux qui allèrent les premiers y faire des conversions, trouvèrent beaucoup de choses se rapportant à la foi catholique et à l'Evangile. Si l'Evangile a été prêché dans ces deux contrées, il l'a sans doute été aussi à Mexico et dans le voisinage et même dans [toute] la Nouvelle-Espagne. Pourtant, je suis étonné que nous n'en ayons pas trouvé ici à Mexico des vestiges plus nombreux (1), que ceux dont j'ai parlé (2). Malgré tout, je crois qu'il aurait pu se faire que la prédication eût eu lieu pendant quelque temps, mais que les prédicateurs étant morts, les indigènes perdirent toute la foi qui leur avait été révélée et retournèrent aux idolâtries qu'ils avaient auparavant » (3). Il fonde cette conjecture sur les difficultés qu'il avait lui-même éprouvées à inculquer aux Indiens les doctrines catholiques, soit par des prédications, soit par des représentations scéniques des mystères, soit même par des peintures (4), comme avaient fait les Papas Gaëls (5). Il en concluait que, si on les livrait à eux-mêmes, il ne faudrait pas cinquante ans pour effacer chez eux toute trace de l'évangélisation ; il lui semblait donc « possible que la prédication

(1) Ces vestiges sont moins rares que Sahagun ne pouvait le savoir dans un temps où les relations restant manuscrites ne parvenaient pas facilement à la connaissance des chercheurs. Ses contemporains en connaissaient d'autres, et depuis on en a découvert beaucoup de nouveaux, comme on peut le voir dans nos mémoires précités.

(2) Voici le texte des deux dernières phrases : « Y si en estas dós partes dichas, hubo predicacion del Evangelio, sin duda que la hubo tambien en estas partes de México y sus comarcas y aun esta Nueva-España ; pero yo estoy admirado como no hemos allado mas rastros de los que tengo dichos en estas partes de México. » (Sahagun, *Hist. universal.* L. XI. ch. 13, p. 412 du t. VII des *Ant. of Mex.* de Kingsborough). — Nous nous sommes écartés de la traduction imprimée (*loc. cit.* p. 792) qui rend le passé défini *hubo* (eut) par « s'il était vrai qu'il y eût », comme si le texte avait porté l'imparfait « hubiesse », ce qui change notablement le sens.

(3) Sahagun. *Hist. gén.* L. XI. ch. 13, p. 792 de la trad. franç.

(4) Id. *ibid.*, p. 792.

(5) Voy. le mém. précité sur *les Traces d'influence européenne*, p. 490, 508-516.

ait eu lieu en d'autres temps » (1). Il aurait pu rappeler à cette occasion ce qu'il dit ailleurs des exhortations des parents à leurs filles au temps du paganisme : « Ces discours prononcés en chaire seraient plus utiles que bien des sermons aux jeunes gens des deux sexes » (2), tant ils étaient encore imprégnés de l'esprit chrétien ! On voit par ces citations que Sahagun, loin de se complaire dans l'hypothèse d'une evangélisation précolombienne (3), ne l'admettait au contraire qu'avec hésitation et seulement parce qu'il y était forcé par l'évidence des faits. Au fond sa théorie sur des prédications antérieures à celles des Espagnols, mais oubliées avant leur arrivée, ne diffère pas beaucoup de celle du P. Diego Duran, son contemporain.

Ce dominicain, né au Mexique et familiarisé avec le nahua (4), acheva en 1581 l'*Histoire et les Antiquités des Indiens de la Nouvelle-Espagne*, « l'ouvrage le plus curieux que l'on ait vu sur les antiquités des Indiens du Mexique, » dit en 1592 son émule le P. A. Dávila Padilla (5). Trouvant

(1) Asi que digo, concluyendo, que es posible que fuesen predicados, y que perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron á las idolatrias antiguas. (Sahagun, *Hist. univ.* p. 412 du t. VI des *Ant.* de Kingsborough.)

(2) Id. *ibid.* L. VI, ch. 19, p. 390 du t. VI de Kingsb. — Cfr. notre mémoire précité sur *les Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne*, etc., p. 422.

(3) Et pourtant les préjugés contre les ordres religieux sont si enracinés chez certains lettrés, qu'un linguiste a eu l'audace de dire en plein congrès des Américanistes à Copenhague : « Le P. Sahagun n'est pas une autorité ; il a tout vu à travers ses lunettes ; et partout il a voulu découvrir des traces du christianisme. » Les textes que nous lui avons mis sous les yeux lui ont fermé la bouche et, depuis, il s'est gardé de revenir sur un sujet qui n'était pas de sa compétence. Ce n'est en effet pas assez d'avoir effleuré l'étude de quelques idiomes américains pour être à même de trancher *à priori* les questions d'histoire précolombienne ! (Voy. *Congrès international des Américanistes :* Procès verbal. Copenhague 1883 in-8, p. 11, et Compte rendu de la 5e session. Copenhague 1884 in-8, p. 98-108).

(4) E. Beauvois, *Hist. de l'ancien Mexique ; les Antiquités mexicaines du P. Duran, comparées aux abrégés des PP. J. Tobar et J. d'Acosta*, dans *Revue des questions historiques*, juillet 1885, pp. 109-165. (Aussi à part, Paris 1885, in-8).

(5) *Historia de la provincia de Santiago de México*. Madrid, 1596 in-4, ch. 98, p. 814.

dans les légendes des Mexicains des réminiscences du passage de la Mer Rouge (1), du châtiment de Coré, Datan et Abiron (2), de la manne tombée du ciel (3), de la Tour de Babel (4), et de beaucoup d'autres traditions bibliques (5), il en avait tiré la conviction que les Indiens étaient issus des dix tribus d'Israël exilées sous Salmanazar (6). Mais il avait l'esprit trop ouvert pour se cantonner, comme un précurseur de Kingsborough, dans ce système qui n'expliquerait pas tout ; aussi, après avoir constaté la conformité des enseignements du Papa Topiltzin avec les doctrines chrétiennes, ajoute-t-il : « Nous pouvons tenir pour probable que ce saint homme fut un apôtre de Dieu, qui débarqua en ce pays » (7). Il le rapproche même de Saint Thomas parce qu'il s'entendait comme lui à sculpter (8). La communion mexicaine (9) lui suggère les réflexions suivantes : « Le lecteur remarquera avec quelle exactitude cette cérémonie démoniaque contrefait celles de notre Sainte Eglise qui nous ordonne de recevoir le vrai corps et sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et homme, pour la Pâque fleurie. A ce propos, notons que la fête de cette idole [Tezcatlipoca] se célébrait le 10 avril, c'est-à-dire dans le mois où tombe généralement le dimanche des Rameaux qui, étant une fête mobile, avance ou retarde de huit, dix jours, tantôt plus, tantôt moins. De ce fait on conclut, soit que notre sainte religion chrétienne a été connue dans ce pays (comme je l'ai dit), soit que notre maudit ennemi Satan, pour se faire adorer et servir, a contrefait les

(1) Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva-España*, 2 vol. in-4. Mexico, 1867, 1880, t. I, p. 5 ; cfr. t. II, p. 76.

(2) Id. *ibid.*, t. I, p. 5.

(3) Id. *ibid.*, t. I, p. 6.

(4) Id. *ibid.*, t. I, p. 7.

(5) Id. *ibid.*, t. II, p. 89.

(6) Id. *ibid.*, t. I, p. 2, 8.

(7) Id *ibid.*, t. II, p. 74.

(8) Id. *ibid.*, t. II, p. 73.

(9) Voy. ce qu'il en dit dans notre mém. précité sur les *Pratiques et institutions relig.* etc., p. 198-200.

cérémonies catholiques, comme nous le remarquerons en beaucoup d'autres circonstances, et particulièrement en ce qui se faisait à cette même fête ; car la cérémonie achevée, un vieillard de grande autorité parmi les dignitaires du temple, montait les degrés et prêchait à haute voix leur loi et leur culte, conjointement avec les dix commandements que nous sommes tenus d'observer : de craindre, honorer et aimer leurs dieux........ ; de ne prononcer leurs noms en aucune matière ou discours ; de sanctifier les fêtes avec une extrême rigueur, en observant les cérémonies, les rites, avec les jeûnes et les vigiles, inviolablement ; d'honorer leur père, leur mère, leurs parents, les prêtres......... Il leur était absolument défendu de se tuer l'un l'autre..... ; de se rendre coupables de fornication ou d'adultère..... ; de voler....., de porter faux témoignage » (1).

Pour terminer, dit ailleurs le P. Duran, la fête « de *Totec* (2) *Xipe* (3) et *Tlatlauhquitezcatl* (4), trois noms sous lesquels on adorait, comme une trinité, un dieu autrement nommé *Tota* (5), *Topiltzin* (6) et *Yoyometl* (7), c'est-à-dire le

(1) Id. *ibid.*, t. II, p. 96-97. — Las Casas s'étend longuement sur l'observation de la plupart des dix commandements chez les Indiens de la Vera-Paz, située entre le Soconusco et les Etats de Chiapa, Yucatan, Honduras et Guatemala, (*Apologética historia*, extr. dans le t. VIII, notes, p. 135-141 des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.)

(2) En nahua *to* notre et *tecuhtli* seigneur.

(3) En zapotec *Xipijbitao* signifie : esprit de dieu (Gregorio Garcia, cité par Kingsborough, *Ant.* t. VIII, p. 191.) Dans ce composé c'est *bitao* qui a le sens de dieu.

(4) En nahua *tlatlauhqui* rouge et *tezcatl* miroir (métaphore pour désigner le soleil ou le ciel) ; sous une forme corrompue *Tlaclauque Tezlzatlipuca* dans *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (p. 228 de *Nueva coleccion de documentos para la historia de México*, éditée par J. G. Icazbalceta, t. III, Mexico 1891, pet. in-4)

(5) En nahua *to* notre et *tatli* père apocopé (Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, 1571, 3e édit. Mexico, 1886 in-4 p. 137, dans *Anales del Museo nacional de México*, t. IV, fasc. 1 ; — Rémi Siméon, *Dict. de la langue nahuatl*. Paris 1895 in-4. p. 390).

(6) (7) En nahua *to* notre et *pilli* apocopé et suivi de la particule révérentielle *tzin*. Le composé peut donc se traduire par : Notre Seigneur ou Notre Seigneur le fils (car *pilli* signifie également fils et *tzin*, noble) ; c'est un équivalent du

père, le fils et le cœur de tous deux » (1), un prédicateur faisait un sermon rempli de métaphores et d'un style très élégant, dans lequel il rappelait la misère humaine, notre bassesse, nos devoirs envers le créateur ; il recommandait l'esprit de paix, la révérence, l'obéissance, la charité envers les nécessiteux et les pélerins ; il condamnait le vol, la fornication, l'adultère, la convoitise du bien d'autrui ; en un mot « il incitait à la vertu et réprouvait les vices de toute sorte, comme un prédicateur catholique pourrait le faire » (2).

« Tout ce que j'ai dit ici, comme le reste, ajoute le

nom de Quetzalcoatl : « Y solo á este [Quetzalcohuatl] entre todos los otros dioses se llamaba en aquella cindad [Cholula] *señor* por excelencia ; de manera que quando juraban o decian ; por Nuestro Señor, se entendia por Quetzalcohuatl, y no por otro alguno. » (B. de las Casas, *Apolog. hist.* ch. 122, extr. à la fin du t. V, p. 450 de son *Hist. de las Indias*, Madrid, 1876 in-8. — G. de Mendieta, *Hist. ecles. indiana,* L. II, ch. 10, p. 92. — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 24, p. 51 du t. II.) — Cette précieuse remarque nous fait comprendre pourquoi le P. B. de Sahagun ne cite nulle part Topiltzin ; c'est qu'il rend toujours son nom par *nuestro señor* et même avec plus de précision par *nuestro señor é hijo Quetzalcoatl* (*Hist. univ.* L. VI, ch. 16 et 37, pp. 406 et 481 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.) — Alonso de Zurita rend *pipiltzin*, pluriel de *pilli* par *principales* et *hidalgos ;* et le composé *tlaçopipiltzin* par *hijos de señores* (*Relacion de los señores de la Nueva-España*, dans la *Nueva coleccion* d'Icazbalceta, t. III, p. 98). On serait donc autorisé à traduire *Topiltzin* par *fils de Notre Seigneur* ou *Notre Seigneur le fils.*

(7) En nahua *yulio* (ques el anima, dit Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias,* publiée par José Amador de los Rios, Madrid 1855 in-4. t. IV, p. 45) ou *yollotl* (cœur, esprit) et *yomextin* (tous les deux), dont la désinence plurielle a été remplacée par le singulier *tl.* Il faudrait donc, selon l'orthographe normale, écrire *yolyometl.*

(1) Reverenciavan al padre, y al hijo y al espiritu santo y decian *tota, topiltzin y yolometle,* los quales bocablos quieren decir : *nuestro padre* y *nuestro hijo* y *el coraçon de anbos,* haciendo fiesta á cada uno en particular y á todos tres en uno, donde se nota la noticia que huvo de la trinidad entre esta gente. » (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 140). — De la gran fiesta...... en la qual soleniçavan un ydolo llamado *Totec*, y *Xipe* y *Tlatlauhquitezcatl,* debajo de los quales tres nonbres adoravan como á trinidad y por otra manera *Tota, Topiltzin* y *yoyometl* que quiere decir : *padre, hijo* y el coraçon de ambos á dos. (Id. *ibid.* t. II. p. 147).

(2) Amonestava todo genero de birtudes y bedava todo genero de malos, como un catholico predicador lo podia persuadir (Id. *ibid.* t. II, p. 154).

P. Duran, montre que cette nation avait connu la loi de Dieu et le Saint-Evangile, puisqu'on lui annonçait des récompenses pour les bons et la punition pour les méchants. J'interrogeai les Indiens sur leurs anciens prédicateurs et j'écrivis leurs sermons (1), en conservant les phrases, la rhétorique et les métaphores. L'esprit en est réellement catholique...... Il y avait eu en ce pays quelque prédicateur qui y laissa les notions susdites » (2). — « La loi superstitieuse de ces Indiens se rencontrait en beaucoup de points avec la religion chrétienne qui, j'en suis convaincu, a été enseignée par un prédicateur. comme beaucoup de faits que j'ai trouvés m'autorisent à le croire ; mais tout est si plein de confusion que l'on hésite à se prononcer avec assurance. Quoique j'aie parlé de ce personnage pénitent, jeûneur, prédicateur [Topiltzin Quetzalcoatl], qu'ils appelaient maître, ainsi que de ses disciples et qui, mécontent d'eux [les indigènes de Tula et de Cholula] s'en était allé pour se soustraire à la persécution avec ceux qui avaient voulu le suivre, il n'est pas permis d'être affirmatif, parce que nous pouvons attribuer les dites coïncidences aux enseignements du démon qui pillait et contrefaisait le culte divin pour être honoré comme Dieu » (3). — Le sincère historien devait en effet être fort embarrassé en présence d'une morale si pure accompagnée de rites abominables ; ses scrupules attestent sa bonne foi et montrent qu'il ne prétendait pas imposer ses convictions au lecteur (4).

(1) Sur ces sermons voy. notre mém. précité : *Pratiques et instit. relig.*, p. 422-426.

(2) Escrivi los sermones que predicavan con la mesma retorica y frassis suio y metaforas y realmente eran catolicos...... Huvo algun predicador en esta tierra que dexo la noticia dicha (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 154).

(3) Id. *ibid.*, t. II, p. 198.

(4) Encore un de ces *Padres*, traités si dédaigneusement par M. Lucien Adam, dont il n'a pas le droit de dire : « Le P. Sahagun et les autres missionnaires ont singulièrement exagéré les analogies, d'ailleurs superficielles, que les dogmes et les rites des Mexicains pouvaient présenter avec les dogmes et les rites du catholicisme. » (*Congrès internat. des Américanistes :* Compte-rendu de la 5e session, p. 98). Pour juger de si haut des religieux qui

Un des abréviateurs du P. Duran, le P. J. Tobar ou de Tovar, de la compagnie de Jésus, qui composa une *Histoire du Mexique*, malheureusement perdue et dont il ne nous reste que l'abrégé (1), résume en ces termes ce qu'il savait du Papa Topiltzin Quetzalcoatl et des vestiges du christianisme : en apprenant l'arrivée de Cortés à la Vera-Cruz, Montezuma fort inquiet réunit son conseil pour lui faire part de cette nouvelle. Eu égard aux récents prodiges dont on avait été témoin et aux récits sur les Espagnols, tous furent d'avis « que leur grand empereur, parti longtemps auparavant par mer dans la direction du soleil levant, en annonçant son retour, était certainement revenu. On envoya au devant de lui des messagers, pour lui présenter de toutes les richesses du pays, puisqu'elles étaient à lui ainsi que l'empire. Pour l'intelligence de ces choses, ajoute notre auteur, il faut rappeler que, d'après la relation, il y eut autrefois dans cette contrée un homme si pieux que bien des gens le regardent comme un saint qui vint prêcher l'Evangile ; car ses jeûnes, ses pénitences, ses veilles, ses admonestations contre tous les vices, en les condamnant sévèrement et en exhortant à la vertu, attestent que ce n'était rien moins qu'un homme évangélique ; aussi bien assure-t-on qu'il n'était pas idolâtre, mais qu'il abhorrait et vitupérait les idoles, les rites et les cérémonies diaboliques ; c'est pour cette raison qu'on le persécuta grandement ; il fut forcé de s'en aller par mer, en prédisant qu'il reviendrait avec d'autres pour venger les offenses dont les indigènes se rendaient coupables envers Dieu...... Aussi le regardait-on comme le vrai seigneur de tout l'empire, envoyé par Dieu. On dit que beaucoup de cérémonies, conformes à la loi évangélique et usitées au Mexique, viennent de lui, ainsi que les autels semblables aux nôtres consacrés aux idoles ; c'est pourquoi beaucoup de

étaient tout à la fois de laborieux linguistes et de véridiques historiens, il faudrait au moins avoir feuilleté leurs ouvrages !

(1) Dans un mémoire cité plus haut (p. 130 note 4) nous avons montré la relation entre l'ouvrage du P. Duran et le résumé du P. J. de Tovar.

personnes le prennent pour un ministre du Saint Evangile.... On lui donnait également trois noms qui étaient ceux de dieux ou de dignités : *Topiltzin*, *Quetzalcohuatl* et *Papä*. Dans les images que l'on a de sa personne, il est peint avec une tiare à trois couronnes (1), comme celle de notre Saint-Père le souverain pontife » (2). Comme il suffit ici de montrer à quel point de vue se plaçait le P. J. de Tovar, pour expliquer les conformités de la religion mexicaine avec le christianisme, on a omis les preuves sur lesquelles il s'appuie, parce qu'elles sont plus amplement exposées dans l'une de ses sources, l'ouvrage du P. D. Duran. Ailleurs (3), il fait remarquer que, parmi les cérémonies du culte de Huitzilopochtli, les unes symbolisent avec le christianisme, les autres avec le judaïsme.

Un autre P. jésuite, le célèbre José d'Acosta, qui avait sous les yeux le résumé de Juan de Tovar (4), mais qui connaissait aussi le Mexique pour y avoir habité en 1586, ne doutait pas que certaines cérémonies mexicaines ne fussent analogues à celles des chrétiens, mais il expliquait cette conformité par une contrefaçon démoniaque (5). Telle était aussi l'opinion du P. Dominicain A. Dávila Padilla qui, après avoir décrit la robe blanche du grand prêtre des Mixtecs

(1) Le rituel mexicain, provenant de M. Aubin et reproduit par M. A. Chavero, à la suite de l'Album de *Hist. de las Indias* du P. Duran, représente en effet le souverain pontife, appelé en nahua *Papa* ou Topiltzin (Torquemada, *Mon. ind.*, L. VII, ch. 19, p. 117 du t. II), avec une tiare fort bien formée (pl. VI, fig. 11). Ce qu'affirme à ce propos J. de Tovar, n'étant emprunté ni à l'album ni au texte du P. Duran, doit l'être à d'anciennes peintures qu'il a dû voir et se trouve pleinement confirmé par la figure du dit rituel.

(2) *Origen de los Indios* (p. 81-82), publié par Orozco y Berra sous le titre inexact de *Codice Ramirez*, en tête de *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozomoc, Mexico, 1881 in-4.

(3) Id. *ibid.*, p. 93.

(4) Voy. son aveu dans *Historia natural y moral de las Indias*, L. VI, ch. 1, p. 93 de la 6e édit. Madrid 1792 pet. in-4. — Cfr. notre mémoire cité plus haut (p. 130 note 4).

(5) J. d'Acosta, *ibid.*, t. II, p. 59-63, 71.

avec sa bordure de grelots (1), remarque « comment le démon a voulu imiter la robe sacerdotale prescrite par la Vieille Loi et contrefaire l'éphod (2). On sera vraiment émerveillé, ajoute-t-il, quand on saura qu'il amena par de grands détours les Mexicains à la contrée qu'ils occupent ; qu'une fois il fit tomber des aliments en guise de pluie ; qu'une autre fois il fit jaillir l'eau d'un rocher, et beaucoup d'autres particularités que j'exposerai toutes dans *l'Histoire de l'antiquité des Indiens* (3), si Dieu le permet et si mes devoirs ne m'occupent pas ailleurs. »

L'année même (1596) où parut la première édition de l'ouvrage dont on vient de donner un extrait, le P. franciscain G. de Mendieta terminait son *Histoire ecclésiastique des Indes occidentales*, où se trouve le passage suivant : « Les croyances religieuses, les rites, les coutumes, la manière de vivre dans les Indes au temps de leur découverte, étaient en tout et pour tout si étrangères et contraires à celles de nos Chrétiens (du moins en ce qui touche à la foi), que l'on a généralement pensé que leurs ancêtres n'avaient jamais eu notion de l'incarnation du Sauveur, ni de sa vie, de ses miracles, de sa passion et de sa mort....... Mais il est certain, d'autre part, que des faits inconciliables avec cette opinion me mettent en grande perplexité ; des vestiges signalés par des personnes dignes de foi donnent à croire qu'autrefois notre sainte religion avait été prêchée dans cette Nouvelle-Espagne ou que tout au moins elle y a été connue » (4). Après avoir parlé d'Izona, de Cocolcan, des peintures bibliques vues par Fr. Gomez, Al. de Escalona et D. de Mercado ; et de celles des Achis (5), il signale la croyance

(1) *Hist. de la provincia de Santiago de México*, ch. 90, p. 803.

(2) *Exode*, XXVIII, 31-34.

(3) *Historia de le antiguedad de los Indios*, que le savant bibliophile J. de Eguiara croyait perdue, mais que les éditeurs de la *Biblioteca de los Americanistas*, malheureusement interrompue. se proposaient de publier (Voy. en le *Prospectus*, Madrid, 1886 in-8). Elle n'a pas encore paru.

(4) *Hist. ecles. indiana*. L. IV, ch. 41, p. 536.

(5) Voy. notre mém. sur les *Traces d'influence européenne*, p. 511-514.

au Messie qui était répandue chez les Totonacs. Ces peuples, dit-il d'après B. de las Casas (1), adoraient la grande déesse des cieux, femme du soleil, qu'ils regardaient comme leur médiatrice auprès du grand Dieu. Ils espéraient que, par son intercession, il leur enverrait son fils pour les libérer de l'odieuse servitude de sacrifier aux dieux des victimes humaines. « Le démon, ajoute-t-il, parait avoir voulu introduire en son église satanique un personnage jouant le même rôle que la reine des anges, mère de Dieu, remplit dans l'église catholique, en sa qualité de méditatrice pour tous les affligés implorant son intercession auprès du grand Dieu et soleil de justice et de son très saint Fils. Ou bien peut-être les ancêtres de ces Indiens ont-ils eu connaissance de Notre-Dame consolatrice, par les prédications de quelque apôtre ou serviteur de Dieu (comme on le présume d'après d'autres indices rapportés dans le cours de cette histoire) ; la mémoire de Notre-Dame aura été obscurcie dans l'esprit de leurs successeurs qui, tombant de jour en jour dans de plus graves erreurs, seront venus à l'honorer comme une déesse, ce qui aura pu se produire dans le cours et les vicissitudes des temps » (2). Voici sa conclusion : « Tous les récits et témoignages rapportés ici, dit-il, ne laissent pas de nous faire soupçonner que les ancêtres des Indiens connaissaient les mystères du christianisme. » Puis, tout en avouant que la croyance au Messie et la circoncision chez les Totonacs sont en faveur de l'hypothèse d'une origine judaïque, il laisse à chacun la faculté de croire ce qu'il veut en une matière si incertaine (3). Il attribue d'ailleurs à une imitation démoniaque une partie des analogies entre les rites chrétiens et les pratiques des païens (4).

Le P. Juan de Torquemada, qui a refondu, continué et

(1) *Apol. hist.* ch. 143, p. 453-455 du t. V de son *Hist. de las Indias*, Madrid, 1876, in-8.

(2) *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 9, p. 90-91.

(3) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 41, p. 536-540.

(4) Id. *ibid.*, L. II, ch. 14, p. 97.

plus que triplé (1) l'ouvrage de Mendieta, reproduit (2) le chapitre dont on vient de traduire des extraits, mais il en tire des conclusions bien différentes. « Ces derniers faits, dit-il, sont rapportés par le P. Mendieta, mais bien que lui et ceux dont il les tenait jouissent d'une grande autorité, il est certain que tous les habitants de la Nouvelle-Espagne ignoraient les profonds mystères de notre sainte foi...... ; il est absolument sûr et avéré que la notion du vrai Dieu y fut apportée par les Espagnols » (3). Il repousse non moins énergiquement l'hypothèse de l'origine judaïque, mais pour expliquer les prédictions sur les hommes blancs (4) et les analogies non contestables que le culte, les mœurs, la circoncision et la communion chez les Mexicains (5), offrent avec les prescriptions de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, il n'a d'autre ressource que de les attribuer à une suggestion satanique. Tout son ouvrage, dit-il, fournit la preuve que Huitzilopochtli singeait Dieu par permission divine (6).

De même, après avoir remarqué que le deuxième jour du mois d'Atlacahualco, correspondant selon lui à notre février, les Mexicains présentaient les enfants au temple et que non seulement cette cérémonie se faisait le jour de notre Chandeleur [2 février], mais qu'elle rappelle encore la présentation de l'enfant Jésus au temple de Jérusalem, il note « l'envie du démon et son désir d'imiter Dieu et tout son possible. » S'étant placé à ce point de vue, il ne peut être soupçonné d'avoir, nous ne dirons pas inventé, mais arrangé en faveur de la théorie sur l'évangélisation précolombienne, les récits relatifs à Quetzalcoatl et à la croix de Guatulco, attribuée à

(1) Les relations entre les deux ouvrages ont été examinées par J. G. Icazbalceta, dans la notice placée en tête de son édit. de *Hist. ecles. ind.*

(2) *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 132-135 du t. III.

(3) Id. *ibid.*, t. III, p. 135.

(4) Voy. notre mém. sur *les deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés*, dans *Muséon*, t. IV, nº 4 et 5, août et octobre 1884, p. 471-4, 478, 480. 486-491, 573-580, 582-9.

(5) Voy. notre mém. précité sur les *Pratiques et institutions relig.*

(6) Torquemada, *ibid.*, L. X, ch. 15, p. 264 du t II.

Saint André (1), ainsi qu'à certaines doctrines vraiment chrétiennes des Indiens. Il dit en effet, à propos des exhortations des parents à leurs enfants : « Je ne sais vraiment pas ce que pourraient dire de plus ceux qui professent le christianisme (2)......... — Quiconque considérera bien ces paroles verra que c'est le langage du Christ....... Ceux qui ont lu le *Livre des Proverbes* diront que cette doctrine est celle du Saint-Esprit, comme on la trouve dans la bouche de Salomon » (3). Une sorte d'oraison dominicale qui était usitée chez les Mexicains lui suggère les réflexions suivantes : « Cette prière est digne d'être notée, quoiqu'elle ne fût pas méritée par celui à qui elle était offerte. Elle appartient au vrai Dieu à qui sont dues toutes les louanges, car elles sont bien à lui et non à d'autres. Mais il n'est pas étonnant que ces peuples trompés aient pris le change et adressé au démon ce qu'ils devaient réserver pour Dieu » (4). — Ces divers aveux ont une grande force dans la bouche d'un contradicteur de la théorie d'une évangélisation précolombienne. Le témoignage de Torquemada sur ces points et sur nombre d'autres est d'autant plus précieux pour les partisans de cette thèse qu'il ne saurait être suspect aux esprits les plus prévenus contre elle !

Les écrivains laïques, n'ayant pas fait une étude particulière de l'idolâtrie mexicaine, n'en parlent qu'incidemment. Cependant Alonso de Zurita, qui habita la région isthmique de 1550 à 1564, mais qui écrivit plus tard sa *Breve relación* et qui connaissait plusieurs des ouvrages cités plus haut,

(1) Cette opinion que nous ne sommes pas chargé de soutenir, n'est pas aussi inconciliable avec les faits qu'elle paraît l'être à première vue. Saint André était le patron de l'Ecosse, d'où étaient partis les Papas pour les îles Nordatlantiques et de là pour le Nouveau Monde. Le *Kjalnesinga saga* cite (ch. 2, p. 399 du t. II des *Islendiga sœgur*. — Cfr. notre mém. sur *Les chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, dans *Muséon*, t. VIII, nº 4, Août 1889, p. 435-6) un chrétien qui s'établit en Islande, vers l'an 900, dans les possessions du columbite Œrlyg et dont le nom *Andrid* doit être une forme norraine du latin Andreas.

(2) Torquemada, *Mon. ind.* L. IX, ch. 32, p. 224 du t. II.

(3) Id. *ibid.*, L. XIII, ch. 36, p. 495 du t. II.

(4) Id. *ibid.*, L. VI, ch. 20, p. 40 du t. II.

paraît avoir emprunté leurs idées sur l'origine judaïque (1). — Le célèbre historien Antonio de Herrera, qui écrivait vers la fin du XVI[e] siècle, conclut de divers faits rapportés par lui que le démon avait voulu singer l'église de Dieu (2). — Ixtlilxochitl au contraire nous dépeint Quetzalcoatl comme un chrétien (3), et Pedro de Castañeda de Nagera, qui fit partie de l'expédition de Fr. Vasquez de Coronado dans l'Arizona (1540-41) (4) dit à propos des croix que les indigènes de Cibola érigeaient sur les sépultures et près des fontaines : « C'est ce qui m'a fait penser que, d'une manière ou d'une autre, les Indiens ont eu quelque connaissance de la croix de Jésus-Christ, notre Rédempteur, et cela probablement par la voie de l'Inde d'où ils sont venus » (5).

Puisque nous sommes dans les contrées situées au nord du Mexique, interrompons un instant l'ordre chronologique pour lui substituer l'ordre géographique et notons que l'abbé Clavigero, passant en revue les relations des Jésuites relatives aux tribus californiennes, trouve chez les Pericui la notion d'un fils du créateur qui instruisit leurs ancêtres, mais qui néanmoins fut mis à mort par eux, et chez les Cochimi la croyance en un être descendu du ciel pour faire du bien aux hommes, et en des créatures qui se liguèrent contre leur auteur et persécutèrent les hommes qu'ils enfermaient sous terre pour les empêcher de voir le seigneur vivant : « On ne peut moins faire, ajoute-t-il, en lisant ces récits, que d'être étonné de relever dans les dogmes des barbares Californiens

(1) *Breve rel.* dans le t. III, p. 94 de la *Nueva Coleccion* publiée par J. G. Icazbalceta. Mexico 1891, pet. in-4.

(2) *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, Madrid, 1730 in-4. Déc. III, L. II. ch. 15, 16, p. 68, 69. — Voy. beaucoup d'autres passages auxquels renvoie la table génér., au mot *demonio*.

(3) *Historia chichimeca*, ch. I et *Sumaria relación*, pp. 206 et 459 du t. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(4) *Relation du voyage de Cibola*, part. II, ch. 3, p. 165 de la 1[re] série, t. IX des *Voy., relat. et mémoires originaux pour servir à l'hist. de la découv. de l'Amérique*, publiée par H. Ternaux-Compans. Paris 1838 in-8.

(5) Id. *ibid.*, part. III, ch. 8, p. 240.

tant de traces, sans doute bien altérées, des vérités chrétiennes. On pourrait soupçonner qu'ils en ont été instruits par des captifs chrétiens : dans les cinquante années antérieures à l'arrivée des Jésuites en Californie, il y avait abordé beaucoup de navires du Mexique et quelques-uns d'autres pays ; mais personne que l'on sache ne s'y était arrêté assez longtemps pour en apprendre les langues très difficiles, et les indigènes eux-mêmes, interrogés sur l'origine de leurs croyances, affirmèrent constamment qu'ils les tenaient de leurs ancêtres » (1).

Citons encore quelques auteurs qui, sans avoir été contemporains de la conquête espagnole, ont pu cependant connaître, par des récits de seconde main, ce qui se passait au temps de l'idolâtrie. A. de Vetancurt, s'appuyant sur les faits rapportés par les PP. J. d'Acosta et J. de Torquemada, est d'avis que la confession, la procession du *corpus domini* et la communion, ont été contrefaites par le démon (2) dans des cérémonies analogues, usitées chez les Indiens. Il énumère plusieurs traits communs à la religion des Israélites et au paganisme mexicain, ressemblance qu'il attribue à une imitation satanique (3). Il croyait d'ailleurs que les Indiens avaient eu pour ancêtres des émigrants de diverses nations, notamment des Juifs (4), des Espagnols (5). — Le P. Diego Lopez de Cogol-

(1) *Storia della California*, Venise 1780, 2 vol. in-8, extr. dans le t. VIII, notes p. 102-103 des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(2) *Teatro mexicano*. Mexico 1698, in-4. part. II, tit. III. ch. 9. 10, p. 85-87.

(3) Cette opinion éclectique avait été exprimée, dès 1607, à peu près dans les mêmes termes, mais avec beaucoup plus de développements par le P. Greg. Garcia dans son *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo* (L. IV, ch. 25, 2e édit. Madrid, 1729 in-4, p. 515-6). Nous n'avons pas à analyser ici ce savant ouvrage, parce que l'auteur, se confinant dans l'ethnographie, n'a parlé des croyances et cérémonies des anciens Mexicains que d'après les PP. J. de Torquemada et J. d'Acosta. Il connaissait d'ailleurs mieux le Pérou que le Mexique.

(4) Hypothèse admise par Diego Andrés Rocha auditeur en l'audience royale de Lima, qui publia dans cette ville en 1681 : *Origen de los Indios occidentales del Piru, México, Santa Fé y Chile*, réédité en 2 vol. in-18 dans *Coleccion de libros raros o curiosos que tratan de América*, t. III et IV, Madrid, 1891 ; par J. Adair. auteur de *The History of the American Indians*. Londres, 1775 in-4, et par beaucoup d'autres.

(5) Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. 1, ch. 9, p. 19.

ludo, tout en avouant qu'il n'était pas certain que l'Evangile eût été prêché en Amérique par les apôtres même, dit que les croix trouvées par les premiers Espagnols, et surtout le crucifix transporté au couvent de Merida, donnent à penser que les indigènes du Yucatan avaient reçu, puis perdu la connaissance de la foi chrétienne (1). Il réfute ceux qui faisaient remonter ces croix à des Espagnols captifs en Yucatan dans le premier quart du XVIe siècle, et il fait remarquer avec raison que le culte de la croix n'aurait pu en si peu de temps jeter des racines si profondes : on l'adorait en effet comme divine, on lui élevait des temples et on lui offrait des sacrifices variés (2). « S'il est une chose étonnante, dit-il, c'est cette croyance spéciale aux Indiens du Yucatan, entre toutes les autres nations de cette vaste étendue de terres américaines ; elle est difficile à expliquer autrement que par la prédication des mystères de la Loi évangélique » (3). Comme fondement de cette opinion il allègue les faits constatés par Las Casas, le baptême, la confession orale (4).

De cet examen général il ressort, de l'aveu unanime de nos auteurs, (et presque tous étaient des ecclésiastiques fort compétents en la matière), que la religion des anciens Mexicains présentait de frappantes analogies avec les croyances, les institutions et les pratiques religieuses des Chrétiens d'Europe. Mais ces écrivains n'ayant pu, comme nous l'avons fait, réunir les documents, alors inédits pour la plupart, qui leur auraient permis de suivre, sinon pas à pas, du moins de génération en génération et de contrée en contrée, les migrations des Papas Gaëls et de leurs descendants ou disciples du Nouveau Monde, ils ont eu recours à diverses hypothèses : les plus hardis, comme B. de las Casas, P. de

(1) *Historia de Yucathan*. Madrid 1688, in-fol. L. II, ch. 11, p. 96.

(2) Ni en el corto tiempo referido parece averse podido radicar tanto entre los Indios la veneracion de la cruz, adorandola por Dios, fabricandole templos, y ofreciendole sacrificios tan diversos. (Id. *ibid.*, L. IV, ch. 9, p. 201).

(3) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 6, p. 189.

(4) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 6, p. 189-192.

los Rios, B. de Sahagun, J. de Tovar, J. d'Acosta, G. de Mendieta, Ixtlilxochitl, A. de Herrera, P. de Castañeda, A. de Vetancurt, Cogolludo, Clavigero, ont senti qu'il y avait là en tout ou en partie des réminiscences du christianisme et même d'une évangélisation précolombienne, également reconnues par le P. D. Duran et le commentateur du *Codex Vaticanus 3738*, qui admettent aussi une influence judaïque. Torquemada ne voulait ni de l'origine hébraïque ni des prédications chrétiennes, mais comme il ne pouvait nier les analogies aussi bien avec la Nouvelle qu'avec l'Ancienne Loi, il les attribuait au démon, conformément à l'explication donnée en pareil cas par des Pères de l'Eglise. Il était d'autant plus autorisé à le faire, dans le cas présent, qu'il avait surtout à parler des croyances et des cérémonies des Tenuches ou Mexics, car nous allons voir que ces renégats avaient pris à tache de déformer les doctrines chrétiennes. Il suffit donc d'ajouter un seul mot à l'hypothèse de l'intervention directe du démon pour lui donner un sens parfaitement rationnel, qui n'offusquera peut-être plus les libres penseurs. Si au terme de « Satan », employé par de pieux missionnaires pour désigner celui qui fut l'instigateur plutôt que le propre artisan du mal, on substitue la locution « suppôts de Satan, » on aura une qualification exacte pour stigmatiser les inhumains contrefacteurs de la religion de paix et de charité.

(A suivre). E. Beauvois.

LES DIVERSES RECENSIONS DE LA VIE DE S. PAKHOME

ET LEUR DÉPENDANCE MUTUELLE. (1)

§ 2. La vie C et les recensions égyptiennes.

Occupés à rechercher quel est, parmi les neuf recensions de la Vie de S. Pakhôme, le texte original d'où les autres sont dérivés, nous avons déjà établi que A (vie grecque traduite par Denys le Petit) dérive de B (vie grecque dont la version latine se trouve dans Surius) et que B est un excerptum de C (vie grecque publiée par les Bollandistes) + P. Ces *Paralipomena* (P),qui ne comprennent qu'une série d'anecdotes sur Pakhôme, ne représentent certainement pas la biographie primitive du saint. Restent donc en présence C (2) et les vies égyptiennes. Est-ce en grec ou en

(1) Voyez *Le Muséon*, Avril 1897, p. 148 s.. Des raisons matérielles nous ont forcés à retarder jusque maintenant la continuation de cet article.

(2) La vie grecque inédite de Paris est aussi une recension fort postérieure. Nous avons pu, depuis que nous avons donné le commencement du présent article, nous procurer la photographie de trois feuillets de cette Vie. Elle commence par reproduire, presque mot pour mot, le ch. XXXVIII de *l'Histoire lausiaque*. Le feuillet du milieu reproduit littéralement B 76 *f.*-77. Enfin, cette vie inédite se termine absolument de la même façon que B 90. Le parallélisme qui existe entre B et cette recension grecque, prouve que les deux textes sont apparentés en ligne directe. Dès lors, il est vraisemblable que la Vie de Paris dérive de B. Elle est en effet moins complète, et elle renferme le texte de la règle de l'ange, que B n'eût pas omis, s'il l'avait lu dans son modèle. (Voyez *Le Muséon*, 1897, pp. 158, 159.)

copte que notre histoire fut d'abord rédigée ? A voir l'assurance avec laquelle MM. Amélineau et Grützmacher proposent leur théorie sur l'originalité du texte copte, on la croirait définitivement établie. Nous pensons pourtant qu'elle n'est pas admissible.

1°) *Il est d'abord incontestable qu'entre C et les sources égyptiennes il y ait un lien de parenté.*

1) On a bien de la peine à trouver dans C un fait qui ne se rencontre point dans ces autres vies. Il n'y a guère que le petit récit de C 53 que nous ne nous souvenions point y avoir lu. Car, pour ce qui regarde les n°s 34 *in.*, 59, 61 *in.*, 71 *in.*, ils ne font que réunir des traits épars ailleurs, ou développer davantage des détails qui ne manquent point dans les textes coptes. Il faut à ce fait une explication. On comprendrait ce phénomène sans recourir à la parenté des sources, si, les vies égyptiennes étant plus complètes, C se bornait aux évènements principaux. Mais il n'en est point ainsi. Souvent, C relate des faits peu importants et qui durent se répéter plus d'une fois dans la vie de Pakhôme. Comment dès lors des sources indépendantes eussent-elles pu s'entendre toujours à choisir et à narrer les mêmes points ?

2) De plus, comment ces diverses vies, si elles étaient étrangères les unes aux autres, en seraient-elles venues à disposer d'ordinaire leurs récits dans le même ordre ? C 1-26, les faits se succèdent comme dans M 1-56 et A^r^ 337-406. Même observation pour C 27-40, M 57-82, A^r^ 533-578 et pour C 40-50, M 82-102, A^r^ 398-432. Notez spécialement que C 12-13, M 27-29, A^r^ 363-365 et C 27 *fin.*-30, M 57-65, A^r^ 553-560, diverses tentations et divers miracles de Pakhôme, réunis uniquement à cause de la similitude de leur objet, sont rapportés de part et d'autre absolument dans le même ordre, ordre d'ailleurs identique à celui dans lequel ils sont disposés dans A et dans B.

3) Enfin, c'est jusque dans les expressions que l'accord existe entre C et les sources égyptiennes.

Cf. C 1, A[r] 337-39 (1). Il ne s'agit pas ici d'un récit. C'est une introduction. Ce sont des idées générales. Quelle raison aurait bien pu amener deux auteurs étrangers à se servir des mêmes termes ? Or, C et A[r] se suivent pas à pas, mot à mot, jusque dans les incises les plus insignifiantes, citant à la même place, de la même manière, les mêmes passages de l'Ecriture. Voici les textes, du moins en partie :

C.

Ὁ Λόγος ταῦτα πάντα κτίσαντος Θεοῦ ἀλήθεια, ὁ γενόμενος πρὸς τὸν πατέρα ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς πρὸς αὐτὸν εὐαρεστήσεως, ἤτοι ὁλοκαρπώσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ, λέγοντος τοῦ Κυρίου· Εἰ μὴ εὐλογῶν εὐλογήσω σέ καὶ πληθυνῶν πληθυνῶ σέ ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει· καὶ πάλιν· Ὅτι ἐν τῷ σπέρματί σου εὐλογηθήσονται ἐν σοί πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Οὕτως γὰρ μετὰ Μωυσέα, τὸν Θεράποντα αὐτοῦ, και τοὺς ἄλλους προφήτας λαλῶν, φανεὶς ἄνθρωπος καὶ σπέρμα Ἀβραὰμ, τὴν ἐπαγγελίαν τῆς εὐλογίας εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἐπλήρωσεν, τοῖς μαθηταῖς λέγων· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ Εὐαγγελίου αὐξαμένου, ἐκ συγχωρήσεως Θεοῦ, μετὰ δοκιμῆς πίστεως αὐτοῦ, βασιλεῖς ἕλληνες κατὰ τῶν χριστιανῶν ἐκίνησαν μέγαν παντοχοῦ διωγμόν. Καὶ πολλῶν Μαρτύρων διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων βασάνων ἕως θανάτου στεφανοθέντων, σὺν Πέτρῳ τῷ Ἀλεξανδρινείας Ἀρχιεπισκόπῳ, ὑπερηύξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ ἐν πάσῃ χώρᾳ καὶ νήσῳ κατὰ τὰς Ἐκκλησίας. Ἐκεῖθεν καὶ μοναστήρια ἤρξαντο γενέσθαι, καὶ ἀσκητῶν τόποι ἁγνείᾳ καὶ ἀποταξίᾳ ἡτοιμάσαντο .... Ἐπειδὴ τῶν Μαρτύρων .... ὑπομονὴν ἴδον οἱ πάλαι ἐξ Ἑλλήνων γεγονῶτες μοναχοί, ἤρξαντο ἀνανεῶσαι τὸν βίον, περὶ ὧν ἐλέχθη· Ὑστερούμενοι, θλιβούμενοι, κακοχούμενοι, ἐπ' ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσι και σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.

(1) Nous n'avons pas les premières pages de T ni de M.

A^r.

كلمة الله خالقه كل شيئ هذا التى صارت الى ابينا ابراهيم اذا امرته ان يرفع ابنه ووحيده قربانا ثم قال له انى بالبركة اباركك وبالكثراة اكثرك مثل نجوم السما فى كثرهم وبزرعك يتباركون جميع اجيال الارض ومن بعد الاب ابراهيم كلم موسى نبيه وعبده وجميع الانبياء ثم ظهر المتكلم وهو انسان من زرع ابراهيم كما وعده ببركه للامم وامر تلاميذه قايلا امضوا وتلمذوا وجميع الامم وعمدوهم باسم الاب والابن والروح القدوس وكذلك انتشرت بشارته فى جميع الارض بنعمة الله ومن قوة تجربته اماتة حركوا الملوك الكفره اضطهاداة على جميع المسيحيين الذين فى كل موضع وشهداء كثير دفعوا اليهم نفوسهم للعذاب الكثير المختلف الى حد الموت ونالوا الاكاليل ومن بعدهم بطرس الطوبانى بطريرك الاسكندريه وان تموا لامانه عظيم فى كل كرة فى الكنايس المقدسة ثم بعد ذلك ابتدوا بالاديرة ومساكن النساك ولان الذين صاروا رهبان او لا نظروا الشهدا وصبرهم من اجل هذا جددوا سيرة ايليا النبى دفعة اخرى القوم الذين قال عنهم بولس الرسول انهم كانوا حزانا مقلين مضيقين وكانوا تايهين فى البرارى والجبال والمغاير وشقوق الارض (1).

(1) Ne disposant que des publications de M. Amélineau, nous reproduisons les textes arabes et coptes, tels qu'il les a donnés, bien qu'il s'y rencontre plus d'une faute qui ne doive pas appartenir aux manuscrits. De même, argumentant contre le professeur de Paris, nous mettons sous les yeux de nos lecteurs la traduction que lui-même a faite. Bien qu'elle rende le sens général des passages, elle est parfois inexacte dans les détails ; nous relèverons ces inexactitudes, quand elles auront quelqu'importance.

Voici la traduction du texte que nous venons de citer :

C'est le Verbe de Dieu, le Créateur de toutes choses, qui alla vers notre père Abraham, lorsqu'il lui ordonna de sacrifier son fils unique ; il lui dit alors : « Je te comblerai de bénédictions, et je te multiplierai comme les étoiles du ciel dans leur nombre : en ta semence seront bénies toutes les générations de la terre ». Et après le père Abraham, il parla à Moïse, son

La narration suivante se lit dans trois des sources que nous comparons.

C, 33 *fin.*

Ὀψὲ δὲ ἐν μιᾷ ἦλθεν ὁ Πατὴρ ἡμῶν Παχούμιος ἀπὸ τοῦ ἔργου νοσῶν. Καὶ κατακειμένῳ αὐτῷ καὶ ῥιγῶντι ἐπέβαλεν αὐτῷ στρῶμα τρίχινον ὁ Θεόδωρος. Καὶ ἰδὼν οὐκ ἠθέλησεν, λέγων· Ἆρον αὐτὸ, καὶ βάλε ἐπάνου μοῦ ψιάθιον, καθὼς πάντες οἱ ἀδελφοί. Καὶ δράκα φοινίκων ἐξέτεινεν αὐτῷ ὅπως λάβῃ· καὶ μὴ λαβὼν, μετὰ δακρύων λέγει· Ἐπειδὴ ἡμεῖς ἔχωμεν τῶν ἀδελφῶν τὸν κάματον καὶ τὰς χρείας οἰκονομῆσαι, διὰ τοῦτο ἐξουσιάζομεν ἑαυτοῖς ἀναλίσκειν ; Καὶ ποῦ ἐστιν ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ ; Ἆρα διῆλθες ὅλας τὰς καλύβας τῶν ἀδελφῶν ταύτην τὴν ὥραν καὶ ἠρεύνησας μὴ εἶναί τίνας αὐτῶν ἀσθενοῦντας ; καὶ ἕως τούτων γάρ κριτὴς ὁ Θεός.

T, M. M. F. C., IV, 2 f., 530-531.

ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲓ ⲣⲟⲩϩⲉ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲁϥⲛⲟϫϥ ⲉⲩⲧⲙⲏ ⲁϥⲛⲕⲟⲧⲕ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲛⲉϩⲣⲙⲟⲛⲧ . ⲁ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲛ ⲟⲩⲡⲣⲏϣ ⲛϥⲱ ⲁϥϩⲟⲃⲥϥ ⲉϫⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϥⲓ ⲡⲉⲓⲡⲣⲏϣ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲓϫⲱⲓ ⲛⲅϩⲟⲃⲥⲧ ⲛⲟⲩⲧⲙⲏ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϯ ⲡⲉⲙⲧⲟⲛ.

prophète et son serviteur, et à tous les prophètes ; puis, il se montra et conversa sous la forme d'un homme de la semence d'Abraham, car il lui avait promis une bénédiction pour le peuple. Il donna (alors) ses instructions à ses disciples, disant : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Ainsi, son Evangile se répandit par toute la terre, par la grâce de Dieu. Et, quand ils eurent éprouvé la force de sa foi (? le texte arabe est ici fort obscur), les rois infidèles excitèrent la persécution contre les chrétiens qui se trouvaient partout ; un grand nombre de martyrs se livrèrent aux nombreux tourments jusqu'à la mort, et obtinrent la couronne ; le dernier d'entre eux (litt. et après eux) fut le valeureux Pierre, patriarche d'Alexandrie. Et voici que la foi s'accrut grandement par tout le pays dans les Eglises saintes, et alors commencèrent (d'être bâtis) les monastères et les habitations des dévots, car ceux qui furent les premiers moines furent témoins de ce que les martyrs eurent à endurer. Pour cela, il renouvelèrent la conduite du prophète Elie et de ceux dont a parlé l'Apôtre Paul : « ils étaient tristes, opprimés, errant dans les déserts et les montagnes, (habitant) les grottes et les trous de la terre, etc.

ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲙⲉϩ ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲛⲃ̀ⲛⲛⲉ ⲁϥⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲣⲓⲩ ⲕⲛⲁϣⲟⲩⲉⲙ ⲥⲛⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲡⲕⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲙⲡϥϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ̀ ⲛⲁϥ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉ ⲛϩⲓⲥⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲧⲟⲟⲧⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲭⲣⲓⲁ ⲉⲧⲣⲉⲛⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲛⲧⲛⲉⲣ ⲡⲉⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲥⲧⲱⲛ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲑⲟⲧⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲉϣⲧ ⲛⲕⲁⲗⲩⲃ̀ⲏ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲛⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲣⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ϩⲉⲛ ϩⲱⲃ̀ ⲛⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ϩⲱⲃ̀ ⲛⲓⲙ.

M 67-68.

Ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛϩⲁ ⲛⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲛⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲁϥⲛⲕⲟⲧ ϩⲓϫⲉⲛ ⲟⲩⲑⲙⲏ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ϩⲟⲣϣ ⲉⲣⲟϥ. ⲁ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲉⲛ ⲟⲩϩⲃ̀ⲱⲥ ⲙϥⲱⲓ ⲉⲛⲁⲛⲉϥ ⲁϥϩⲟⲡⲥϥ ⲉϫⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲗⲓⲟⲩⲓ ⲙⲡⲁⲓϩⲃ̀ⲟⲥ ⲉⲃ̀ⲟⲗ ϩⲓϫⲱⲓ ⲛⲧⲉⲕϩⲟⲡⲥⲧ ⲛⲟⲩⲑⲙⲏ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲓⲛⲓ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲓⲙⲧⲟⲛ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲓⲣⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛⲁϥ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲙⲁϩ ⲧⲉϥϫⲓϫ ⲙⲃ̀ⲉⲛⲓ ⲁϥⲥⲟⲩⲧⲱⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲡⲉⲕⲟⲩⲉⲙ ϩⲗⲓ ⲙⲡⲁⲓⲛⲁⲩ ⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲛⲑⲟϥ ⲙⲡⲉϥϭⲓⲧⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛⲉⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉ ⲡⲓϧⲓⲥⲓ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲁ ⲉⲑⲣⲉⲛⲉⲣ ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣ ⲡⲉⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛϧⲏⲧⲟⲩ ⲁⲥⲑⲱⲛ ϫⲉ ϯⲛⲟⲩ ⲛϫⲉ ϯϩⲟϯ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲉϣⲧ ⲛⲓⲕⲁⲗⲓⲃ̀ⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲙⲡⲁⲓⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲛⲓ ⲛϧⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲉⲣⲙⲉⲩⲓ ϫⲉ ϩⲁⲛ ϩⲱⲃ̀ ⲉⲛⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲕⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲣⲉϥϯ ϩⲁⲡ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲑⲣⲉϥⲕⲱϯ ⲛⲥⲁ ϩⲱⲃ̀ ⲛⲓⲃ̀ⲉⲛ (1).

(1) T, M. M. F. C., IV, 2 f., 530-531.

Et ensuite, au soir d'un jour, notre père Pakhôme vint, il se jeta sur une natte, il se coucha ; son corps était tout froid. Théodore apporta un tapis

M, 67-68.

Ensuite, un jour, notre père Pakhôme rentra au soir et se coucha sur une natte ; son corps était fatigué. Théodore prit un vêtement de poils

Il faudrait citer en entier les passages suivants :

C 39 *in.* ; M 81-82 ; A[r] 577-78.	C 47 *in.* ; A[r] 603,
C 40 *c* ; M 82-83.	C 47 *fin.* ; M 95 ; A[r] 424-425.
C 44 ; M 91-92 ; T, A. D. M. G, XVII, 317.	C 57 ; M 109.
	C 81 ; A[r] 666-667.
	C 79 ; A[r] 661-663.

Contentons-nous, pour n'être pas trop longs, de rapprocher encore

C 65 *fin.*

Ἀπέθανεν τίς ποτέ ἐν τῇ μονῇ · καὶ μετὰ τοῦ κηδευθῆναι οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀδελφοὺς ψάλλειν εἰς τὸ ὄρος ἔμπροσθεν αὐτοῦ κατὰ τὸ ἔθος· ἀλλ' οὐδὲ προσφορὰ ἐγένετο ὑπὲρ αὐτοῦ. Τὸ δὲ ἔνδυμα αὐτοῦ συνάξας εἰς μέσον τῆς μονῆς ἔκαυσεν, φοβερίζων πάντας μὴ καταφρονεῖν τῆς ζωῆς αὐτῶν. Πῶς δὲ ἠνέσχετο αὐτῷ ἕως οὗ ἀπέθανεν, οὐκ οἴδαμεν· τοῦτο δὲ οἴδαμεν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ Θεοῦ οὐδέν βλαβερόν ποιοῦσιν. Τὸ γαρ ἀπότομον αὐτῶν καὶ ἡ χρηστότης μεμετρημένα ἐστὶ γνώσεως Θεοῦ.

de poils, il l'étendit sur lui, et Pakhôme lui dit : « Enlève ce tapis de dessus moi ; étends sur moi une natte, comme pour tous les frères, jusqu'à ce que le Seigneur (me) donne le repos ». Mais lui, il fit selon ce qui lui avait été dit ; ensuite il remplit sa main de dattes, il les lui présenta en disant : « Peut-être pourras-tu en manger deux, car tu n'a pas mangé aujourd'hui ». Mais lui, il ne les prit pas, il lui répondit dans une grande douleur : « Puisque la souffrance des frères et leurs besoins sont entre nos mains afin que nous les dispensions, et si nous aussi nous en faisons notre repos, où est la crainte de Dieu ? Est-ce que tu as considéré en cette heure les cabanes des frères pour voir s'il n'y a pas en elles de malades ? Ne pense pas que ce soient de petites choses ce que tu m'as présenté, car le juge c'est Dieu qui scrute en toute chose ».

(en) bon (*état*), il l'en revêtit ; mais notre père Pakhôme lui dit : « Enlève ce vêtement de dessus moi ; couvre-moi d'une natte, comme (l'on fait) à tous les frères, jusqu'à ce que le Seigneur m'apporte le repos ». Théodore fit ce qu'il lui avait dit. Il remplit ensuite sa main de dattes et les lui présenta en disant : « Tu n'as rien mangé jusqu'à présent, ô mon père ». Mais Pakhôme ne les prit pas et il lui répondit avec une très grande tristesse : « Si nous devons pourvoir à la souffrance et aux nécessités des frères et que nous nous mettions à l'aise à ce sujet, où est la crainte de Dieu ? Est-ce que tu as inspecté les cabanes des frères, pour voir si quelqu'un d'entre eux est malade ? Ne pense pas que ce soient de petites choses que tu m'as présentées, car Dieu *est* un juge qui recherche toute chose ».

M 151.

ⲁ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲙⲡⲉϥⲭⲁ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲉⲣⲯⲁⲗⲗⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲉϭⲓ ⲥⲙⲟⲩ ⲉϫⲱϥ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉϥⲕⲉϩⲉⲃⲥⲱ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ ⲁϥⲣⲟⲕϩⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲑⲟⲟⲩⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϯ ϩⲟϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲉϣⲧⲉⲙⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓⲛ ⲛⲛⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉ̀ⲛⲁϣ ⲇⲉ ⲛⲣⲏϯ ⲁϥⲉⲣⲁⲛⲉⲭⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ϣⲁⲧⲉϥⲙⲟⲩ ⲉϥϧⲉⲛ ⲛⲁⲓⲛⲟⲃⲓ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ⲁⲛ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲑⲟϥ ⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲙⲡⲁⲩⲉⲣ ϩⲗⲓ ⲛϩⲱⲃ ⲉϥⲟⲓ ⲛϩⲛⲟⲩ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲟⲩϣⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲙⲉⲧⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲧⲁϫⲣⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲉⲙⲓ ⲉϥϫⲏⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲣⲁⲛⲁϥ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. (1)

On ne saurait désirer plus de ressemblance. Mais l'essentiel est de reconnaître la *nature* de la parenté dont nous venons de constater l'existence.

2) *C'est en grec, à notre avis, que la vie de Pakhôme fut d'abord rédigée.*

Dès lors, la parenté que nous avons établie doit s'expliquer en ce sens que les auteurs égyptiens se sont servis de C pour composer leur œuvre.

Pour prouver notre thèse, nous écouterons d'abord le témoignage que nous donnent nos sources elles-mêmes sur leur composition. Puis, nous tâcherons de faire ressortir la vérité de notre proposition par la comparaison des textes.

(1) Remarquez que plusieurs mots grecs sont passés, sans subir de modification, dans le copte. — Voici la traduction de ce passage :

Un jour, quelqu'un des frères se reposa et notre père Pakhôme ne laissa les frères ni chanter pour lui, ni le bénir (litt. bénir sur lui ou faire l'office sur lui) : mais au milieu des frères assemblés, il fit brûler ses vêtements et ses habits de moine, les remplissant de crainte afin de ne pas traiter leurs âmes avec mépris. De quelle manière il supporta (ce frère) jusqu'à ce que celui-ci mourût dans de tels péchés, nous ne le savons pas ; mais nous savons que les hommes de Dieu ne font rien d'inutile : leur sévérité et leur douceur sont fondées sur une science parfaite qui plait à Notre-Seigneur.

1. C, T et M nous apprennent quels furent leurs auteurs. Voici ce que nous lisons C 62 :

Ταῦτα δὲ γράφομεν ἡμεῖς, οὐ μέν γέ, ὡς προείρηται, κατελάβομεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τοὺς μετ' αὐτὸν εἴδομεν χρόνον τοιούτους ὄντας, οἵτινες τὸ κατὰ μέρος τούτων διηγήσαντο ἡμῖν εἰδῶτες αὐτά ἀκριβῶς. Ἐὰν δὲ εἴπῃ τίς· Διὰ τί οὐκ ἔγραψαν ἐκεῖνοι τὸν βίον αὐτοῦ· λέγωμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι, καίτοι γέ τοιούτων συνετῶν ὄντων, ὡς ὁ Πατὴρ αὐτῶν· ἀλλὰ τάχα οὔπω καιρὸς ἦν. Ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστὶν, ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περὶ τοῦ τελείου μονάζοντος πατρὸς ἡμῶν μετὰ τοὺς ἁγίους πάντας ἐγράψαμεν ὀλίγα ἐκ πολλῶν·

On le voit, le témoignage de l'auteur grec est formel ; avant lui, les disciples de Pakhôme n'ont pas encore écrit la vie de leur père. M. Grützmacher (p. 19) ne craint pas de dire que « comme Pallade et Rufin, C s'est paré de plumes étrangères et a donné l'ouvrage d'un autre comme le sien propre. » Nous ne pouvons pas examiner ici la question de la composition de l'*Historia monachorum* et de l'*Historia lausiaca*. Supposons que leurs auteurs n'aient fait qu'employer des écrits coptes antérieurs, et qu'ils se soient offerts comme faisant eux-mêmes le voyage qui était décrit dans ces sources (1). Ce procédé n'est nullement le même que celui de l'auteur de C. Il n'y aurait là qu'une fiction littéraire. D'ailleurs, cette fiction ferait, pour ainsi dire, partie intégrante de ces deux œuvres et servirait à en relier les parties. Il en va tout autrement dans notre vie C. Au n° 62, le biographe s'arrête soudain ; il interrompt son récit pour nous mentionner ses sources, le témoignage des contemporains de Pakhôme, et (n. 63) les œuvres écrites qui furent à sa disposition, règles, lettres, discours du saint. Quant à une vie écrite, il assure explicitement qu'il n'y en avait point encore. Il rédige son œuvre, comme S. Athanase a rédigé l'histoire de S. Antoine,

(1) La théorie de M. Amélineau sur ce point vient d'être définitivement renversée, au moins pour sa partie principale, par M. Preuschen, dans son ouvrage *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897. (Voyez notre compte-rendu dans *Le Muséon*, Janvier 1898, p. 69).

d'après le témoignage des contemporains. On aura beau dire avec M. Amélineau « pour ne pas manquer de respect à un si saint auteur », qu'il faut considérer ses paroles comme un écho des objections qu'au témoignage du texte copte, on fit à la rédaction de la vie de Pakhôme. On y entend sans doute pareil écho. Mais en même temps, on y trouve l'affirmation nette de la non-existence jusque-là d'une vie écrite. L'auteur de C nous a-t-il donc sciemment trompés ? On ne le croirait assurément pas, quand on l'entend justifier ses connaissances aussi exactement et aussi modestement qu'il le fait. D'ailleurs, cet auteur vivait et écrivait en Egypte. Lui qui connaissait les discours et les règles de Pakhôme, n'aurait pas pu ignorer l'existence d'une biographie copte, si elle avait déjà vu le jour. Aurait-il osé dès lors, lui, moine pakhômien, (1) venir affirmer à des moines pakhômiens que cette biographie n'existait pas ? (2) Mais pourquoi donc l'accuser de mensonge ? A cause du témoignage de T et de M disant, prétend-on, que Théodore fit écrire, en copte naturellement, la vie de son père et cela, sous ses yeux, dans son propre monastère. Si la chose était vraiment affirmée, resterait encore à voir auquel des deux auteurs il faudrait plutôt ajouter foi. Et, si l'on en croit M. Amélineau sur la manière dont les Coptes rédigeaient leurs œuvres

(1) Les Bollandistes, p. 287, ont cru que l'auteur de C était un moine de Pakhôme. C'est avec raison. Il nomme Pakhôme ὁ πατὴρ ἡμῶν. Au n° 62, il nous dit : οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι : il a donc vécu longtemps parmi les cénobites pakhomiens. Enfin, n° 63, il s'exprime ainsi : ὡς παῖδες ἐπιθυμοῦν ες τῶν ἀναθρεψάντων ἡμᾶς πατρῶν μνημονεύειν ἐσπουδάσαμεν.

(2) Nous savons très bien qu'il arrive parfois qu'une telle assertion passe de l'original dans une source dérivée. Mais pareille profession ne se retrouve nulle part dans les textes coptes. Si C s'était servi de ces derniers, il l'aurait donc introduite lui-même, et cela dans le but manifeste d'induire en erreur, puisqu'il mentionne explicitement les écrits relatifs à Pakhôme qui avaient été déjà rédigés. Les remarques que nous venons de faire excluent cette hypothèse. Notez encore que les vies A et B ont bien transcrit le témoignage de l'auteur de C affirmant tenir ses renseignements de contemporains de Pakhôme, mais se sont bien gardées de le suivre, quand il assure qu'aucune vie du saint n'était encore écrite.

(*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Introd., p. XXXIV s.), l'auteur grec aurait assez facilement la préférence. Mais le texte copte dit-il en réalité ce qu'on lui fait dire ? Comme T est fruste à l'endroit qui nous concerne (A. D. M. G., XVII, 299 s.) nous citerons M 249-59. Les deux passages se répondent bien d'ailleurs. Théodore, dit M., commença à raconter à ses moines la vie de leur père Pakhôme. Suit un long discours de Théodore. *Ecoutez-moi, mes frères, et comprenez bien ce que je vous dis. Car l'homme dont nous racontons (la vie), est notre père à tous après Dieu............. et je crains que nous n'oubliions ses souffrances, que nous ne sachions pas qu'il a fait de cette foule un seul esprit et un seul corps par lui et nos autres pères saints qui l'ont aidé à établir cette œuvre sainte.* Viennent alors des considérations sur les motifs de conserver la mémoire de Pakhôme et d'écrire sa vie. Théodore poursuit en répondant à ceux qui ont pensé qu'honorer ainsi les saints, c'est glorifier leur chair, et il ajoute : *Maintenant donc, ô mes frères, je vous dis qu'il est nécessaire et juste d'écrire ses souffrances depuis le commencement, ainsi que toute sa perfection, ses pratiques, toutes les ascèses qu'il a faites, afin que sa mémoire demeure stable sur la terre, ainsi qu'elle est stable dans les cieux en tout temps.* Suivent de nouvelles considérations pour réfuter l'objection mentionnée, et Théodore finit son discours. L'auteur memphitique intercale ici une assez longue description des soins donnés par Théodore à sa communauté. Et ce n'est qu'après cette digression qu'il ajoute : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes pour traduire ses paroles en grec à ceux qui ne savaient pas l'égyptien, parce que c'étaient des étrangers ou des hommes de Rakoti, l'eurent entendu parler une foule de lois des pratiques de notre père Pakhôme, ils s'adonnèrent de tout leur cœur à ce qu'il avait dit à son sujet avec certitude : ils l'écrivirent, parce qu'après avoir fini de leur en parler et de le glorifier en toutes ses souffrances, notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant : Remarquez bien les paroles*

que je vous dis : car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.

Personne ne niera, après avoir lu ce passage, qu'il n'y eut d'abord chez les moines de Pakhôme une opposition très forte à ce qu'on écrivît la vie de leur fondateur. Pour les convaincre, Théodore, d'après la vie copte, doit déployer toute son éloquence. Il argumente de l'Ecriture, allègue les paroles de Job. « Malgré ces paroles du bienheureux Job, écrit M. Amélineau, les enfants de Pakhôme ne voulaient guère, semble-t-il, se laisser persuader qu'ils devaient écrire la vie de leur père. Il fallut un grand nombre d'autres exemples tirés de l'Ecriture et des raisonnements quintessenciés pour les amener à entendre raison. Tout le répertoire y passa. » Nous trouvons dans le discours de Théodore un écho des objections de ses religieux. (1) Du moins, se laissèrent-ils finalement persuader ? L'auteur memphitique (p. 252) a mentionné avec soin comment Théodore réussit à faire prononcer par ses auditeurs une formule de bénédiction publique en l'honneur de Pakhôme. N'est-il pas dès lors très étrange qu'après avoir fini de rapporter le long discours de Théodore, il n'a pas un seul mot pour nous dire si ses moines cédèrent à ses désirs ou du moins furent convaincus par ses arguments. Avant d'indiquer le résultat des efforts de Théodore, il intercale tout un récit de deux pages. (2) C'est seule-

(1) Faut-il admettre tout cet exposé comme historique ? Il ne se trouve point ni dans C, ni dans A[r]. M. Amélineau (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Introduction, XXXIV) nous apprend qu'un auteur copte « s'il ne se donnait pas comme témoin oculaire, devait au moins nommer la personne qui l'avait renseigné, et le nom de cette personne devait être connu : c'était d'habitude le nom d'un moine célèbre par sa sainteté et ses mortifications. » Conformément à ce procédé, les auteurs de T et de M pourraient avoir trouvé bon d'apporter ici Théodore lui-même comme garant de leur récit, concrétisant ainsi l'idée de l'auteur grec qui dit tenir ses connaissances des moines contemporains de Pakhôme. En tout cas, d'après le témoignage de C et l'idée qui est le fond du récit de T et de M, on ne peut douter des répugnances des disciples de Pakhôme à écrire sa vie. Si l'exposé de T et de M est historique, l'auteur grec peut l'avoir omis parce qu'il n'avait pas à prouver à ses lecteurs l'opportunité de rédiger l'histoire des Saints.

(2) Sans doute, T n'a pas ce récit. M pourrait ainsi l'avoir interpolé. Au

ment alors qu'il nous dit : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes...... l'eurent entendu parler une foule de fois des pratiques de notre père Pakhôme, ... ils l'écrivirent parce qu'après avoir fini de leur en parler, ... notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant* : *Remarquez bien les paroles que je vous dis, car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.* Notez que Théodore dut répéter *une foule de fois* ses exhortations. Ce n'est donc pas dès la première réunion que ses moines furent convaincus. Sinon, pourquoi eût-il dû finir ses discours *en soupirant?* Et ces paroles par lesquelles il termine: *Remarquez bien* etc. ne sont-elles pas d'un homme, qui, n'ayant pu décider ses auditeurs, les menace du mauvais effet de leur obstination ? Si, après avoir *fini* de leur parler sur cette matière, il doit encore leur lancer cette menace, c'est que, même après *tous* ses discours, ceux-ci se montraient rebelles. Si finalement, ils avaient été convaincus, Théodore n'eût plus pu craindre qu'il vînt un temps où ses moines ne pourraient plus connaître la vie de leur fondateur. Et de fait, la dernière phrase, remarquez-le bien, ne dit nullement que les interprètes se mirent à l'œuvre tout de suite après les derniers discours de Théodore « *Et, quand les frères ..... l'eurent entendu parler une foule de fois ...., ils l'écrivirent* ..... » On voit combien vague est la relation de temps indiquée. Encore, n'est-elle exprimée en copte que par le relatif ⲉⲧ avec le parfait. Voici simplement la situation ici décrite : Théodore est revenu plusieurs fois à la charge, mais en vain. Plus tard (temps indéterminé), les interprètes, méditant ses paroles, jugèrent enfin bon de faire ce qu'il avait tant recommandé. — Mais qui donc étaient ces frères interprètes ? A[r] p. 473-475 (cf. M 147, 150, C 60) nous apprend que l'Alexandrin Théodore remplit ce rôle auprès de Pakhôme, d'Horsiîsi et de Théodore. Or, ce Théodore l'Alexandrin était précisé-

moins, cette interpolation nous manifeste-t-elle l'idée qu'on se faisait, au temps de M, de la succession à établir entre les discours de Théodore et la rédaction de la vie de Pakhôme.

ment à la tête de la maison où se trouvaient *les gens de Rakoti et les étrangers* dont parle notre texte. Ce ne sera donc pas une hypothèse gratuite de supposer que ces interprètes étaient d'ordinaire des moines d'origine grecque ou alexandrine. C'étaient les plus instruits d'entre les cénobites (A[r] 628), les plus à même par conséquent de connaître deux langues. De plus, eux se voyaient dans la nécessité d'apprendre le copte, pour pouvoir profiter des instructions des pères de la communauté (cf. M. 150). De fait, le seul interprète sur lequel nous ayons des renseignements, est alexandrin et se met à apprendre le copte dès qu'il est auprès de Pakhôme. Les moines coptes, eux, ne savaient pas en général le grec en entrant au monastère, et n'y trouvaient guère de raison de l'apprendre. On voit que les interprètes de T et de M peuvent très bien être les mêmes que les auteurs de C. Ces moines à l'éducation grecque ne devaient pas éprouver la même répugnance que les autres à écrire la vie de Pakhôme. Plus cultivés qu'eux, ils avaient connu dans leur patrie l'usage de mettre par écrit l'histoire des grands hommes.

Voici maintenant qu'ils ont entendu *une foule de fois* Théodore insister pour qu'on rédigeât la biographie de leur père commun. Quand enfin ils s'y décident, il semble qu'ils aient eu une raison spéciale de craindre la réalisation de la menace de Théodore. « Ils l'écrivirent *parce que* Théodore avait dit en soupirant : .... il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire. » Cf. C 62 : ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστὶν ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν etc. Le même motif est allégué de part et d'autre. Ceci se comprend très bien vers la fin de la vie ou après la mort de Théodore arrivée en 368. Alors, d'autre part, S. Athanase venait d'écrire (vers 365) la vie d'Antoine, exemple qui venant de si haut, a dû exciter encore les moines grecs, et sous l'influence duquel ils semblent de fait s'être mis à l'œuvre, comme on le voit C 1, 63 (Cf. M 1).

Nous voici arrivés à notre hypothèse. Tandis que les moines coptes répugnent à mettre par écrit la vie de leur père,

les moines grecs se mettent à l'ouvrage. En face de la résistance des autres, et conformément à leur formation intellectuelle, c'est en grec qu'ils la rédigent. Cette biographie est naturellement lue dans les maisons des *étrangers*. Les moines coptes apprennent ainsi à la connaître. Alors, incités par cet exemple, ils se mettent à rédiger une vie copte de Pakhôme. Inférieurs en formation littéraire aux moines grecs, ils se serviront de l'œuvre de ceux-ci, mais d'autre part, bien souvent, ils ne feront pas une traduction proprement dite. Plus au courant que ces étrangers des détails de la vie de leurs grands hommes, et d'une imagination plus fertile, ils compléteront et parfois transformeront l'œuvre grecque d'après leurs souvenirs et leurs idées personnelles. Il suffit d'ailleurs de comparer les passages correspondants des diverses recensions égyptiennes, pour se convaincre que les traducteurs ou même les copistes coptes se faisaient fort peu de scrupule de ne pas rendre exactement leur texte.

Cette hypothèse découle d'une façon obvie du seul examen du texte copte. Elle a l'avantage de concilier parfaitement le témoignage de C et celui de M et de T. (1) Elle explique et les ressemblances et les différences entre les recensions grecque et égyptiennes. Elle rend compte du coloris égyptien que

(1) On pourrait nous faire cette objection : « Il est possible que les répugnances des moines coptes soient disparues peu à peu. Ces moines interprètes savaient nécessairement le copte. Et ainsi il est très possible d'entendre la phrase de M et de T en ce sens que les frères interprètes rédigèrent d'abord leur œuvre en copte. » Il y a bien à la possibilité qu'on nous oppose quelques petites difficultés. Si c'est en copte qu'on écrivit la biographie de Pakhôme, pourquoi eut-on recours pour le faire à des frères étrangers, qui ne devaient pas pouvoir manier cette langue aussi bien que les autres et qui avaient moins de chance d'être aussi complètement renseignés ? Et puis, qu'on se rappelle que la résistance durait encore après *tous* les discours de Théodore. Comment encore ces écrivains coptes se seraient-ils désignés comme ils l'ont fait ? Supposons toutefois que les possibilités objectées soient fondées. Il n'en restera pas moins vrai qu'il est possible aussi d'interpréter le texte comme nous l'avons fait. Or, si cette interprétation est possible, on n'a plus rien à objecter au témoignage de C lequel, lui, ne peut certes pas avoir deux sens. Et il reste ainsi établi d'après ce témoignage dont rien ne vient détruire la valeur, qu'avant C il n'existait aucune vie écrite de Pakhôme.

peuvent avoir certains récits de C, puisqu'après tout, ils viennent d'un auteur vivant parmi les Coptes, mettant par écrit ce qu'il a entendu de la bouche des Coptes, et se servant même de documents écrits en copte. Enfin, nous allons voir qu'elle trouve un confirmatur dans la comparaison des textes.

Avant d'en venir là, une dernière remarque. Nous avons entendu les vies égyptiennes nous dire des auteurs de la première vie de Pakhôme : *Et quand les frères interprètes l'eurent entendu .... ils écrivirent.* Si la recension copte est primitive, ces interprètes sont ceux-là mêmes qui écrivent ces paroles. Eussent-ils ainsi désigné leur propre personne ? Ailleurs, ils n'épargnent pas les *nous*. Cf. pp. 2, 630. Et puis, notez cette remarque de M. Amélineau (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Intr., XXXIV). Chez les Coptes « pour ne pas être suspecte, toute œuvre nouvelle devait se présenter avec un certificat d'origine, en quelque sorte estampillée au nom d'un homme connu ou recommandable par son titre seul .... Rien ne valait un auteur qui pût se dire témoin oculaire: alors, le récit était personnel et emportait l'emploi continuel du pronom de la première personne » Dans ces conditions, les auteurs de T et de M, en parlant comme ils le font, ne trahissent-ils pas que ce ne sont pas eux *les frères interprètes* qui suivirent d'abord le conseil de Théodore. Sinon, ils se fussent fait gloire de leur docilité et n'eussent pas voilé de la sorte leur personnalité. Dans notre hypothèse, la manière dont T et M désignent les premiers rédacteurs de la vie de Pakhôme, est on ne peut plus naturelle.

2. Le second moyen que nous avons de découvrir la biographie originale de Pakhôme, c'est la comparaison des passages communs à C et aux œuvres égyptiennes.

a) Examinons d'abord C 2 *in.*, T 314 s., M 2 s., A^r 340 s.. Ces trois derniers passages sont concordants jusque dans les expressions. Ils rapportent d'abord que, Pakhôme enfant étant allé sacrifier à *ceux qui habitent dans les eaux*, ceux-ci ne voulurent point *monter*, et qu'à cette occasion, Pakhôme

fut chassé par les prêtres ; puis, qu'une autre fois, le futur moine, ayant bu du vin des libations offertes aux idoles, le vomit aussitôt ; ils exposent enfin comment Pakhôme, dans un petit voyage qu'il faisait sur l'ordre de ses parents, fut tourmenté par les démons, et comment il surmonta dès lors une tentation contre la chasteté. Les trois vies terminent par une parole que le saint prononça dans la suite : *Lorsqu'il fut moine, il raconta cela aux frères... et il leur expliqua cette chose, disant : Ne croyez pas que les démons... m'ont fait chasser de cet endroit, parce que plus tard on devait me faire miséricorde dans la foi véritable ; mais ils ont vu qu'alors je haïssais le mal...* — C raconte le premier de ces trois faits, donne ensuite le second dans une proposition incidente et comme s'étant passé avant le premier, puis, omettant complètement le troisième, relate la réflexion de Pakhôme que nous venons de citer.

Deux hypothèses sont ici possibles : la rédaction copte étant primitive, C aurait omis un passage du texte dont il se servait ; ou bien, C étant l'original, le copte aurait interpolé le troisième récit.

Cette seconde hypothèse est bien plus vraisemblable. Les paroles de Pakhôme ne visent en effet que le premier des trois épisodes, le seul dans lequel le saint ait été *chassé de cet endroit*. Dans C, elles sont naturellement rattachées à ce premier fait. Les autres documents, au contraire, ont exposé le deuxième récit avec autant d'ampleur que le premier, et y ont ajouté le troisième, en y insistant particulièrement, si bien que, lorsqu'on lit dans ces documents : *Quand il fut moine, il raconta cela aux frères*, etc., on est amené à penser qu'il s'agit aussi et surtout du dernier fait, lequel pourtant n'est pas visé par ces paroles. L'harmonie du récit est donc brisée. C'est souvent l'effet que produit une ajoute postérieure.

b) Rapprochons encore C 2 *fin.*; T 316-317 ; M 5-9 ; A[r] 342-345.

Dans l'exposé de C, tout se tient à merveille. Pakhôme,

né de parents païens, participe au culte des idoles. Enrôlé au nom de Constantin, il entend parler des chrétiens et voit en œuvre leur charité. Il demande alors au Dieu de ses bienfaiteurs de se faire connaître à lui. Libéré, il se retire à Schénésît, où il apprend les éléments de la foi et est baptisé. Les autres sources rappellent aussi l'origine païenne de Pakhôme. Elles disent même explicitement qu'il ne devint chrétien qu'à Schénésît. Et pourtant, elles le font s'écrier, dès le moment où on l'embarque : *Mon Seigneur*, ou, *Mon Seigneur Jésus, que ta volonté soit faite*, etc. Il connaissait donc déjà le Dieu unique et le Christ lui-même. Néanmoins, six lignes plus bas, le jeune soldat nous est offert comme ne sachant pas encore ce que sont les chrétiens. Est-ce que l'auteur grec aurait ici corrigé l'original égyptien ? Ou bien n'est-il pas plus probable que l'écrivain copte, s'il avait fait son récit sans se servir d'aucun autre, n'y eût pas mis pareille contradiction ? Transcrivant et transformant le grec, il aura jugé bon de placer dans la bouche de Pakhôme une de ces courtes exclamations qui sont dans le goût des Coptes, sans remarquer qu'il introduisait par là un contre-sens dans son texte.

c) C 20 *fin.* ; T 295-296 ; M 39-40 ; A[r] 384 s.

Il s'agit ici d'une visite d'Athanase au monastère de Tabennîsi. L'évêque de Dendérah demande au patriarche d'ordonner prêtre Pakhôme, mais celui-ci se cache pour échapper à cette dignité. Jusqu'à cet endroit, tous les documents marchent d'accord. Les vies égyptiennes ajoutent un discours d'Athanase, dans lequel l'archevêque assure avoir entendu parler de notre moine dès avant sa promotion au siège d'Alexandrie, exalte le fondateur du cénobitisme et promet de ne point l'ordonner contre sa volonté. L'auteur grec n'a pas un mot de ce discours. L'eût-il omis, s'il s'était servi de la rédaction copte, puisqu'il s'agit ici de paroles toute glorieuses pour Pakhôme et qui sont prononcées par ce patriarche d'Alexandrie à qui des moines alexandrins devaient être plus attachés que n'importe qui ?

L'écrivain copte, lui, peut très bien avoir ajouté ce discours, soit qu'il l'ait inventé lui-même pour la gloire de son héros, soit qu'Athanase l'ait réellement prononcé et que les moines coptes en aient gardé le souvenir.

d) C 48 ; M 96 s. ; A^r 427-430.

L'exposé des deux dernières narrations est très bien ordonné. Un vieillard, Mauô, s'indigne au sujet de certaines paroles de Pakhôme sur la faiblesse humaine, et, feignant une maladie, n'accompagne pas les frères au travail. Dans l'entretemps, on amène, pour être jugé par le saint, un ascète étranger coupable de vol. Mauô prend celui-ci pour un saint. Quand Pakhôme revient, le vieillard apprend le péché du moine, et à cette occasion, reconnaît la justesse des avis qui l'avaient d'abord révolté.

Le texte grec rapporte en premier lieu qu'on amena à Pakhôme un moine voleur pour qu'il le jugeât. Mais il ne nous dit pas un mot de ce qu'il en advint. Il passe alors à l'histoire de Mauô que le saint corrige grâce à son discernement des esprits. Cette histoire est fort embrouillée et offre très peu d'intérêt. Si l'auteur de C avait eu sous la main le texte copte, il aurait pu omettre ou abréger ce récit, mais nous ne comprendrions pas qu'il l'eût présenté comme il l'a fait. Son exposé semble être d'un homme qui n'est pas toujours très au courant des détails des faits qu'il raconte. Telle dut être en effet plus d'une fois la situation de cet auteur qui nous dit lui-même n'avoir pas connu Pakhôme.

e) C 60 ; M 141-150 ; A^r 473-476, 640.

Voici l'histoire de ce Théodore l'Alexandrin dont nous avons déjà parlé et que Pakhôme mit à la tête de la maison des *étrangers* dans son monastère. Chose étrange, seule, la vie grecque ne décrit ni sa conversion ni son entrée en religion. L'auteur de C, grec lui-même, devait pourtant s'intéresser plus que les moines coptes, à ce supérieur des frères grecs, d'autant plus que, dans sa jeunesse, Théodore fut en rapports intimes avec Athanase. Supposez que cet auteur ait utilisé un document égyptien : il eût dû se

montrer avide de recueillir tout ce que cette source contenait sur Théodore. Si au contraire il n'a fait que rédiger ses propres souvenirs, son silence ou sa réserve s'explique mieux. Ne voulant écrire que la vie des premiers pères du cénobitisme, il ne parle de Théodore qu'incidemment. D'ailleurs, ce Théodore n'était pas mort quand C fut composé, puisqu'il était encore de ce monde quand Ammon écrivit sa lettre à Théophile, tout à la fin du IVe siècle (1).

De plus, à la différence de M, qui réunit les faits relatifs à l'interprète alexandrin, C, qui pourtant a priori devrait être rédigé d'une façon plus littéraire et mieux ordonnée, les sépare (60, 71) sans raison apparente ; de ce chef encore, l'exposé grec semble original (2).

Terminons ici la comparaison de nos sources. Les indices que nous avons relevés (et nous pourrions en signaler bien d'autres), appartiennent aux différentes parties des diverses recensions. Leur ensemble est, croyons-nous, bien concluant et appuie solidement le témoignage de C sur son auteur et sur la manière dont il procéda. La première biographie de Pakhôme fut rédigée par un moine grec qui n'avait pas vécu avec le saint cénobite, mais qui avait entendu parler ceux qui furent ses contemporains et ses disciples.

Bien faibles d'ailleurs sont les arguments par lesquels on a cru prouver que C est une source dérivée. M. Amélineau se pose d'abord cette question : « Comment se peut-il faire

(1) *Ep. Amm.* (C'est ainsi que nous désignerons désormais cette lettre, les chiffres en marquant les n^os) 2, *fin*..

(2) On peut faire le même argument au sujet de C 26 et 40 *f.*, cll. T 521 et M 53 s.. Les récits relatifs à la visite du frère et de la mère de Théodore sont séparés dans C, réunis dans T et dans M, sans doute à cause de la similitude des faits et pour la beauté de la narration. Nous faisons spécialement observer ici que B 33, 51 s'écarte de T et de M absolument de la même façon que C. Comme C, B sépare les deux faits. Comme dans C, la lettre des évêques, dans B, ordonne de rendre Théodore à sa mère, et non pas seulement de le lui laisser voir. Comme dans C, la mère de Théodore ne retourne pas chez elle, mais se fait religieuse au couvent voisin (cf. A 31). Evidemment, B et C n'auraient pas pu transformer ainsi le récit copte, s'ils s'en étaient servis indépendamment.

que les deux auteurs (il s'agit de ceux de A et de C ; il eût fallu y ajouter celui de B) se suivent pas à pas ? Cette marche parallèle ne peut guère s'expliquer sans des données communes... Le parallélisme qu'on remarque dans les deux œuvres grecques, jusqu'au moment où la seconde (C) rapporte de nombreux faits passés sous silence par la première, suppose qu'il y avait déjà une rédaction antérieure des mêmes faits, et qu'elle fut connue des deux écrivains. » On peut trouver une autre explication de ce parallélisme : c'est que A et B dérivent de C. Cette explication est même la seule possible. Si les auteurs grecs avaient puisé indépendamment à une source commune, comme le veut M. Amélineau, ils ne l'auraient pas fait constamment de la même manière.

Le second argument du professeur de Paris est tiré du récit copte sur la composition de la vie de Pakhôme ; nous n'avons plus à y revenir.

« Personne, poursuit M. Amélineau, ne trouvera étonnant que cette vie ait tout d'abord été écrite en copte, et dans le dialecte en usage dans la Haute-Egypte, puisqu'on l'écrivit pour l'édification des cénobites. » Quiconque aura appris dans les documents coptes eux-mêmes qu'il y avait beaucoup de moines grecs dans les monastères pakhômiens et que les moines coptes se montrèrent d'abord fort peu disposés à écrire l'histoire de leur fondateur, ne trouvera plus étonnant que cette vie ait d'abord été rédigée en grec.

« Non-seulement, dit encore M. Amélineau, l'ordre de cette vie grecque (C) est le même que celui de la vie copte, mais l'on n'y rencontre que deux ou trois faits qui ne se trouvent point dans l'œuvre copte. » Ce phénomène montre *l'existence* d'une parenté entre les deux recensions, mais non pas sa *nature*. Notre théorie explique très bien les deux points signalés.

Avant d'examiner (p. XXVI-XXXIX) « la manière d'agir du second auteur (C) à l'égard de son original » et la valeur historique de C, M. Amélineau aurait bien fait d'établir plus solidement que C n'est pas lui-même l'original.

Pour montrer que C n'a pas puisé directement aux traditions des monastères, M. Grützmacher (1) n'a que ces quelques lignes : « Cette hypothèse est absolument inadmissible, à raison de l'accord fréquent entre les recensions grecque et copte dans les expressions et dans la manière de disposer les récits. » Faut-il encore répéter que si le copte dépend du grec, ce double accord est parfaitement intelligible ?

Reste un argument à première vue beaucoup plus sérieux. Nous le trouvons formulé par Lenain de Tillemont (2). « Le style et la diction de cet auteur (C), dit-il, n'a aucune élégance. Elle a même beaucoup d'obscurité, pour ne pas dire de barbarie ; ce qui peut donner sujet de croire que la pièce a été écrite originairement en égyptien et que le texte grec donné par Bollandus n'est encore qu'une traduction. » La langue de l'écrivain grec n'est en réalité nullement élégante. Mais la conclusion de Tillemont s'impose-t-elle ? D'abord, lui-même l'assure, « les fautes de copistes sont sans nombre » dans le texte publié par les Bollandistes. Notez ensuite que notre auteur a vécu longtemps au milieu des Coptes, qu'il met par écrit des récits entendus de la bouche des Coptes, qu'il se sert même de documents écrits en copte. Est-il donc étonnant que ses descriptions aient un coloris égyptien, et sa phrase, parfois, une tournure copte ? Le moine biographe ne vivait d'ailleurs point à l'âge d'or de la littérature grecque, et surtout n'habitait pas Athènes. M. Letronne, qui a longuement étudié les inscriptions grecques et latines de l'Égypte, relève plusieurs fois dans ses ouvrages (3), la décadence du grec parlé en Égypte. Dans des inscriptions découvertes dans les villes qui furent le plus en rapport avec les Romains, ou composées à une époque bien antérieure à la nôtre (sous Caracalla, par exemple), on trouve, nous apprend ce savant, des incorrec-

(1) *L. c.*, p. 18.
(2) *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Bruxelles, 1715, t. 7, p. 295.
(3) Cf. *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, Paris, 1848, t. 2, p. 180, 199.

tions, des barbarismes, d'énormes solécismes (1). On pardonnera bien à un moine écrivant pour des moines, de ne s'être pas servi d'un grec plus pur que les prêtres cultivés ou les personnages officiels qui rédigèrent ces solennelles inscriptions.

Rien donc, ni du côté de la forme, ni du côté du fond ne s'oppose à notre opinion sur la rédaction de la vie C : l'histoire de Pakhôme fut en tout premier lieu écrite en grec.

Cette conclusion a son importance pour l'histoire de la littérature copte. M. Amélineau, dans ses *Contes et Romans* (I, p. XIV s.), s'exprime ainsi : « On a souvent accusé les Coptes de n'avoir guère fait que traduire les œuvres grecques. Il serait beaucoup plus juste d'accuser les Grecs d'avoir traduit les œuvres coptes et de les avoir altérées... Je dois cependant reconnaître que les Coptes ont traduit en leur langue certains ouvrages grecs ; mais la plupart de ces traductions ont été des traductions d'actes conciliaires ou d'œuvres oratoires. » Nous avons vu qu'à la fin du quatrième siècle encore, les moines coptes, en Thébaïde du moins, étaient d'avis qu'on ne pouvait point écrire la vie des saints personnages ; ils s'y opposaient de toutes leurs forces, et y voyaient une sorte d'idolâtrie. Jusqu'à cette époque, par conséquent, les Coptes ne se lancèrent nullement dans l'hagiographie. Il n'est pas probable cependant que les nombreux Grecs qui vivaient sur la terre d'Egypte aient partagé leurs vues. Eux, voulurent sans doute conserver à l'histoire la mémoire des grands hommes qu'ils avaient connus et rédigèrent leur vie. Cet exemple des Grecs amena les Coptes, d'abord à traduire les biographies grecques, et plus tard à en composer eux-mêmes dans leur langue. C'est ainsi que la vie de Pakhôme fut d'abord écrite en grec, puis traduite en copte. C'est ainsi encore que les Coptes semblent n'avoir jamais eu sur S. Antoine, le père de leurs moines, que des

(1) *Mém. de l'Institut. Acad. des inscr. et belles-lettres*, Paris, 1831, t. 9, pp. 132, 170 s..

traductions de l'œuvre de S. Athanase. La notice du Synaxare consacrée à ce saint n'en est que l'abrégé, et la vie arabe du saint patriarche n'est à son tour qu'une version plus ou moins fidèle de la même vie grecque (1). Nous avons d'ailleurs vu que l'exemple du grand archevêque d'Alexandrie semble avoir favorisé le développement de l'hagiographie en Égypte. De même, quoi qu'en pense M. Amélineau (2), la vie copte du S. Paul l'ermite, paraît bien dériver de l'œuvre de S. Jérôme (3). Tous ces phénomènes nous portent à croire que les premières œuvres d'hagiographie copte sont des traductions et que c'est seulement à une époque postérieure que, même sur ce terrain, on peut trouver des travaux égyptiens originaux. Vu la grande place que l'hagiographie occupe dans la littérature copte, ce point méritait d'être relevé.

(A suivre). P. LADEUZE.

---

(1) Cf. AMÉLINEAU, A D M G, t. XXV, p. XX.

(2) Ib., p. IV s..

(3) Non-seulement, la conclusion de l'œuvre copte, A D M G, XXV, p. 14, porte le nom de S. Jérôme : *Et moi, Jérôme le pécheur, je prie quiconque lira ce livre,* etc., mais on y rencontre des mots et des faits qu'on ne comprendrait guère sous la plume d'un auteur égyptien, comme le martyre de Corneille à Rome et la mention de l'hippocentaure (p. 14). P. 2 *f.*, on lit une phrase qui vient bien à sa place dans le texte de S. Jérôme (n. 2 *in.*) mais dont on ne voit plus la raison d'être dans le copte, où le passage qu'elle introduisait a été supprimé. De même, si l'on veut comparer les pp. 6 et 7 de l'œuvre copte avec le n. 9 de la vie latine, on sera convaincu que plusieurs phrases coptes inintelligibles ou très singulières s'expliquent par la non-intelligence de pensées assez subtiles de S. Jérôme. — Cf. E. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 12. — Dans son dernier ouvrage (*Palladius und Rufinus*, p. 176), M. Preuschen trouve que c'est déjà lui faire trop d'honneur que de mentionner l'opinion émise, fort timidement, il est vrai, par M. Amélineau (*De Historia Lausiaca*), d'après laquelle Rufin et Pallade se seraient servis indépendamment d'une source copte perdue.

COMPTES-RENDUS.

CHOU-KING. *Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, des annotations et un vocabulaire*, par le R. P. COUVREUR S. J. *Ho-Kien-Fou*, imprimerie de la mission, 1897.

On se demandera peut-être si une nouvelle traduction du *Shu-King* était bien nécessaire, si celles que l'on possède n'étaient pas suffisantes. Nous répondrons négativement, sans aucune hésitation, au second membre de cette double question. D'abord, nous n'avions en français que la traduction de Pauthier, moins défectueuse sans doute que plusieurs ne l'ont soutenu, mais néanmoins très imparfaite et destinée à être remplacée par une meilleure. En outre, l'explication du Shu-king laissait encore à désirer en plusieurs endroits, et une nouvelle tentative d'élucidation complète n'était aucunement superflue. Enfin, cette élucidation ne pouvait être confiée à de meilleures mains qu'à celles du R. P. Couvreur, auquel ses travaux sinologiques ont fait acquérir une juste réputation de connaissance de la langue et des choses de la Chine.

J'ouvre ici une parenthèse, parce que je crois devoir répéter ce que j'ai dit ailleurs touchant la nature du Shu-king qui n'a jamais été apprécié justement ; ce qui a donné lieu à des conjectures importantes mais entièrement fausses. — Le Shu-King nous apparaît comme une réunion de fragments détachés ; ce qui a fait croire à un texte mutilé, perdu et a fait rechercher la cause de ce fait, comme bien d'autres choses encore. — Or, de tout cela, il n'est absolument rien. On sait que les souverains chinois ont eu, de temps immémorial, deux genres d'annalistes qui consignaient leurs mémoires au fur et à mesure des événements. Ceux dits *de la gauche* rédigeaient l'exposé des faits, ceux dits *de la droite*, mettaient par écrit les discours gouvernementaux. Or, le Shu-king, à part les trois premiers livres, n'est que l'œuvre des annalistes de droite, le recueil des discours politiques d'un certain nombre de règnes.

Mais revenons à notre sujet. Le R. P. Couvreur a fait une excellente œuvre en donnant une double traduction, une littérale en latin, l'autre élégante en français. L'étudiant peut ainsi à la fois, et pénétrer le sens du texte, et se faire une idée de cette antique littérature. Une bonne transcription du texte entier, d'excellentes notes explicatives, un lexique de tous les termes contenus dans le livre rendront aussi de grands services aux jeunes sinologues. Enfin, une carte de l'empire de Yu et une autre de la Chine entière, tout en chinois,

permettront à ces derniers de suivre les faits relatés, avec une intelligence complète.

Je ne puis que féliciter le R. P. Couvreur de son entreprise et de son succès : regrettant énormément que tout travail plus sérieux me soit actuellement interdit. C. H.

* * *

VARIÉTÉS SINOLOGIQUES. N. 8. *Allusions littéraires*, 1re série, par le P. C. PETILLON S. J.. 1r fascicule. Classifiques 1 à 100. Chang-hai. Imprimerie de la Mission.

Voici un ouvrage dont la publication sera accueillie avec reconnaissance par tous les sinologues apprentis ou consommés. Car, nul ne peut savoir ou avoir toujours présente à l'esprit cette multitude innombrable de faits importants ou insignifiants auxquels les écrivains chinois se plaisent à faire des allusions plus ou moins voilées dans leurs productions littéraires. Plus un ouvrage en est émaillé, plus son auteur passe pour savant et habile.

Le R. P. Pétillon a puisé la matière de son livre dans un recueil chinois qui la présente en désordre, et l'a rangée par ordre des clés pour rendre les recherches plus faciles. Les explications, il les a prises un peu partout, faisant ainsi preuve d'une vaste lecture. Quant à la valeur de l'œuvre, il nous suffira de dire qu'elle a mérité les éloges exclusifs du prince des sinologues européens, le savant professeur de Leide, Dr G. Schlegel.

Puisque le R. P. Pétillon est en si bonne voie, qu'il nous permette de signaler à son attention une œuvre plus considérable, composée uniquement d'allusions historiques avec leur explication et dont le Journal Asiatique donnera prochainement un specimen, — environ 80 allusions. C'est le *Ki-sze-tchou* en 9 petits volumes. Il y a là ample matière pour un travail courageux et digne de son savoir.

C. H.

* * *

Nos Origines. La Religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme, leçons professées à l'École du Louvre en 1896 par ALEXANDRE BERTRAND, membre de l'Institut. Paris, Leroux, 1897, in-8°, pp. 436.

« Nous ne possédons aucune étude complète sur la religion des Gaulois », dit M. Alexandre Bertrand, au début de la seconde de ses leçons qui forment le volume très compact qu'il vient de faire paraître. Longtemps, les éléments de cette étude ont manqué aux savants qui eussent tenté de l'entreprendre. Il n'en est plus de même aujourd'hui. On a exhumé les monuments, on a rassemblé les documents, des esquisses partielles ont été ébauchées, comme celle très réussie de M. Gaidoz.

M. Bertrand a pensé que le moment était venu de présenter une œuvre d'ensemble, malgré les difficultés qui subsistent toujours. La plus grosse de ces difficultés est de distinguer, dans la religion des Gaulois d'avant la domination romaine, la part d'apport des différentes populations qui ont

contribué à former le peuple des Gaulois. Pas plus que la nation, la religion gauloise n'a l'unité à sa base. De même que des tribus diverses ont fini par se coordonner en un seul groupe ethnique, de même des cultes divers, à l'origine, ont fini par s'amalgamer en une commune religion.

On peut, avec M. Bertrand, distinguer en Gaule trois groupes de populations différentes : le *mégalithique*, qui a surtout occupé les contrées occidentales, de la Gironde à la Manche ; le *celtique*, dominant sur le centre et le nord-ouest ; le *galatique*, s'étendant sur l'est et le nord-est, de la Suisse aux embouchures du Rhin.

Pour M. Alexandre Bertrand, le groupe des populations mégalithiques appartient au rameau *touranien*, dont la religion est avant tout polydémoniste et dont le culte relève de la magie. Le culte des pierres manifesté dans la disposition de certains dolmens, les superstitions relatives aux pierres précieuses, aux pierres de foudre, aux pierres à cupules datent, aux yeux de M. Bertrand, de la première époque religieuse de la Gaule et sont une survivance des populations mégalithiques.

Je ne saurais dissimuler que cette première partie de l'ouvrage de M. Bertrand m'a paru très faible. Le point de départ lui-même est une grosse hypothèse, savoir l'identité des populations mégalithiques avec la race touranienne. Ce mot de *touranien* n'est-il pas d'ailleurs rayé du vocabulaire de l'ethnographie? L'autorité de François Lenormant, que M. Bertrand accepte de confiance, n'est-elle pas aujourd'hui bien ébranlée? En outre, il faut avouer que l'auteur semble donner trop libre carrière à l'imagination, lorsque, après avoir décrit longuement en soixante-dix pages les pratiques religieuses des Finnois, des Scythes, des Hyperboréens, des Tschoutkas et des Tartares, il s'écrie : « Laissez-moi l'illusion de croire que, deux ou trois mille ans avant notre ère, nos ancêtres assistaient en Gaule à des cérémonies semblables ». La science est plus exigeante, et elle veut autre chose que « l'illusion de croire ». Nous la laissons volontiers à l'auteur, mais pour nous, nous ne saurions la partager.

En ce qui concerne le second groupe des populations de la Gaule, on est sur un terrain plus ferme, et M. Bertrand démontre d'une façon très rigoureuse que les superstitions relatives aux feux et aux herbes de la Saint-Jean sont une survivance de l'ancien culte celtique qui relève de la religion aryenne. M. Bertrand étudie ensuite longuement la question du *swastika* ou croix gammée. Il a rassemblé à peu près tout ce que l'on sait aujourd'hui de ce curieux symbole. Je m'étonne seulement que l'auteur, qui semble avoir eu le souci de faire connaître tous les monuments parlant du *swastika*, n'ait pas un mot sur l'existence de ce signe en Amérique. Pourtant, M. Wilson a fourni naguère un gros volume sur le *swastika* dans le Nouveau Monde. M. Bertrand pense que la croix gammée est un symbole solaire. Il n'est pas impossible que, dans certaines régions, telle ait été la signification de ce signe, mais on n'a pas, croyons-nous, les éléments d'appréciation voulus pour généraliser cette interprétation.

C'est encore aux Celtes que M. Bertrand fait remonter le culte des eaux et des fontaines dont on trouve en Gaule de si fréquentes traces et qui y

persista si longtemps. Mais sur ce point non plus, nous ne sommes pleinement d'accord avec l'auteur. Il ne serait pas difficile de fournir sur ce point des documents d'une telle évidence et en si grande abondance qu'ils entraîneraient la conviction que le culte des eaux n'est pas plus aryen que sémitique.

Il y a, me semble-t-il, dans cette partie de l'ouvrage de M. Bertrand, une omission assez grave, c'est celle du culte rendu par les Gaulois à la lune. En effet, M. Deloche a naguère démontré que, chez les Gaulois, la lune « était l'objet d'un culte fervent, et qu'elle était même par eux adorée à l'égal du soleil (1). » C'est en vain que nous avons cherché la trace de ces recherches dans le travail de M. Bertrand.

Nous arrivons maintenant à l'époque où la religion gauloise va se concentrer dans un corps sacerdotal. M. Bertrand constate d'abord, par une étude sommaire de la numismatique gauloise et par celle des *oppida* du type d'Avaricum, que « vers l'an 400 avant notre ère, a surgi en Gaule une époque de grande civilisation relative. » Cette civilisation, M. Bertrand l'attribue aux druides.

Pour donner une idée exacte de ce que fut cette puissante caste sacerdotale, l'auteur étudie minutieusement tous les textes des écrivains classiques ; puis, comme les druides eurent surtout leur grand épanouissement en Irlande, où ils restèrent florissants jusqu'au Ve siècle de notre ère, M. Bertrand fait, d'après les travaux de H. d'Arbois de Jubainville, le tableau de la vie druidique outre Manche.

Cette partie de l'ouvrage de M. Bertrand est excellente ; aussi bien, il avait ici à sa disposition des textes précis qu'il a du reste interprétés avec beaucoup de sagacité. Je n'en dirai pas autant de la XXIe leçon, où l'auteur va chercher dans les lamaseries du Thibet la lumière qui doit l'éclairer sur les origines du druidisme. Il y a dans ce chapitre des confusions étranges, de singuliers malentendus. Si M. Bertrand a parfaitement raison d'affirmer que « la vie en commun en vue d'intérêts intellectuels, moraux et religieux a été connue ..... bien avant l'ère chrétienne », il se trompe quand il ajoute que de l'Asie antérieure « sont partis tous les essaims dont les couvents chrétiens sont des survivances. » Bien risqué nous semble aussi le tableau comparatif des lamaseries et des collèges de druides, et surtout bien hypothétique et fragile nous apparaît la conclusion que fait entrevoir M. Bertrand que des oasis du Thibet, en passant par la ville sainte de Comana en Cappadoce et le pays des Gètes, les lamas ont pu se transformer en druides. L'auteur est aussi pleinement convaincu que « les grandes abbayes chrétiennes d'Irlande, d'Écosse et du pays de Galles sont les héritières directes des communautés druidiques de ces contrées », et il prépare, nous dit-il, les éléments d'un mémoire où cette idée jetée en passant sera mise en pleine lumière. Nous sommes curieux de lire ce mémoire, mais il nous semble que les arguments décisifs basés sur des textes et des faits bien avérés seront malaisés à produire.

---

(1) *Mémoires de l'Institut national de France*, t. XXXII, 2, pp. 168-181.

Heureusement, après cette chevauchée de l'imagination, nous reprenons pied dans les chapitres où M. Bertrand s'occupe de la religion des Gaulois après les Galates et les Romains. Ces chapitres offrent un intérêt particulier parce que c'est cette religion des Gaulois que le christianisme est venu directement remplacer et que les monuments de ce culte nous sont mieux connus, statues, autels, cippes, inscriptions. Après avoir soigneusement décrit la plupart de ces monuments, l'auteur essaie de déterminer les influences diverses dont ils dérivent. Un certain nombre appartiennent à la mythologie kymro-belge, d'autres représentent des divinités gréco-romaines.

En terminant ce compte-rendu, nous éprouvons le besoin de le justifier. Dans sa préface, en effet, M. Bertrand se présente au public avec tant de modestie d'une part et tant de foi, de l'autre, en ce qu'il croit avoir vu que la critique est désarmée tout ensemble par cette réserve d'un grand savant et la conviction ardente qui l'inspire. Toutefois, comme il espère que son livre sera pour d'autres un point de départ, nous avons cru devoir signaler les aperçus qui nous paraissaient inadmissibles, malgré l'ardeur que M. Bertrand a mis à se défendre. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que nul plus que nous, n'admire la profonde érudition et l'infatigable activité du savant conservateur du Musée de Saint Germain.

J. G.

* * *

The Uttara Râma Charita of Bhavabhûti, with sanskrit commentary, by Pandit Bhatji Shastri Ghata of Nagpur. Avec une traduction complète en anglais, des notes, un copieux vocabulaire des mots difficiles du texte, et une introduction par Vinayak Sadashio Patvardhan. Imprimé et publié par la Nyaya Sudha Press. Nagpur. Prix : 3 roupies.

Le livre que nous essayons de faire connaître, est une édition classique destinée aux étudiants qui fréquentent les universités des Indes anglaises. Elle reproduit l'un des trois drames qui nous restent du poëte Bhavabhûti, un des maîtres de la littérature sanskrite. Ses compatriotes le placent sur le même rang que Kâlidâsa ; d'autres le considèrent même comme supérieur à l'auteur de Çakuntalâ. Il est de fait que Bhavabhūti a mérité d'être appelé Crîkaṇṭha, « le divin gosier », à cause de sa profonde connaissance de la langue sanskrite et de l'habileté avec laquelle il emploie les mètres les plus variés. Du moins, il a sur Kâlidâsa cet avantage : c'est qu'il ne s'oublie jamais, comme lui, dans des descriptions érotiques plus qu'osées.

Donc, le drame de Bhavabhûti qui nous est donné ici, est l'Uttararâmacharita, ce qui veut dire l'histoire subséquente de Rāma. Il est emprunté à peu près en entier à l'Uttarakamḍa, ce septième chant ajouté après coup au Râmayâna. Quand le héros est revenu dans sa capitale, et qu'il ne songe plus qu'au bonheur de finir sa vie avec Sîtâ, sa fidèle épouse, Durmukha vient lui annoncer que ses sujets sont mécontents : ils estiment que le roi n'aurait pas dû reprendre Sîtâ, après le long séjour forcé qu'elle a fait au palais de Râvaṇa. Râma se révolte d'abord à l'idée d'abandonner Sîtâ. Puis,

il finit par se rendre à la raison d'État, qui ne laisse pas de paraître singulière, et il renvoie son épouse fidèle, malgré l'état de grossesse où elle se trouve. Après avoir tenté de se suicider, elle met au jour deux fils jumeaux, Kuça et Lava, qui sont élevés par l'ascète Vâlmîki, et qui deviennent des héros comme leur père. A la suite d'incidents qu'il est impossible de résumer ici, Râma reconnaît ses fils, et le peuple acclame Sîtâ, qui retourne au palais pour ne plus être séparée de son royal époux. La règle du théâtre indien est observée, qui veut que le dénouement soit toujours heureux.

Au point de vue de la construction de l'ensemble, du lien logique des péripéties et du relief des caractères, ce drame laisse à désirer. Mais ces défauts sont rachetés par de grandes beautés. « C'est, comme l'a dit M. Sylvain Lévi, un poème d'une saveur étrange, la plus belle œuvre de la poésie indienne. »

Les éditeurs ont donc sagement agi en nous donnant une édition classique de cette pièce. L'appareil scientifique dont ils l'ont entourée, la rend encore plus précieuse et plus utile. Il est suffisamment indiqué par le titre du livre. Ajoutons que le texte est soigneusement revisé, que l'introduction est très suffisante dans sa brièveté, et que les notes grammaticales et littéraires forment un excellent commentaire du drame. Elles sont dues au célèbre Pandit Batji Shastri Ghate. Les savants de l'Inde regrettent que M. Vinayak Sadhashiv Patvardhan y ait ajouté une traduction anglaise, qui rendra le travail trop facile aux étudiants. Mais les Européens ne seront pas de cet avis : ils seront heureux de trouver cette traduction pour leur aplanir les difficultés du début.

En résumé, nous recommandons volontiers cette consciencieuse publication à tous, mais particulièrement à ceux qui n'ont pas encore été initiés aux chefs-d'œuvre du théâtre indien.

A. Lepitre.

CHRONIQUE.

— Les recherches de phonétique ont maintenant atteint un degré de précision tel que la simple observation ne suffit plus ; les nuances de prononciation qu'il s'agit de déterminer, sont de celles que l'oreille ne peut saisir et il est devenu nécessaire d'éliminer l'influence que l'éducation, les habitudes prises par l'oreille ou les organes exercent sur chaque savant. De sérieux efforts ont été faits pour donner satisfaction à ce besoin. Les sciences physiques et biologiques ont été mises à contribution de nombreux appareils construits, etc.. M. l'abbé Rousselot, qui a travaillé à cette tâche avec tant de persévérance et de talent, s'est proposé de résumer tout le travail accompli dans ses *Principes de phonétiquee xpérimentale*, Paris, 1897.

— La plupart des linguistes ont été absorbés, jusqu'ici, par le souci de faire l'histoire des changements de son et de l'évolution des formes grammaticales. On éprouve partout maintenant le besoin de savoir précisément la raison de ces sons et ces formes. Le livre de M. Bréal, *Essai de sémantique* (science des significations), Paris, Hachette, 1897, répond à ce but. Il y étudie : I Les lois intellectuelles du langage. II Comment s'est fixé le sens des mots. III Comment s'est formée la syntaxe. — On a examiné, jusqu'ici, le développements pontané et normal du langage, dégagé de toutes les actions extérieures. M. Bréal en recherche le développement conscient et volontaire, sous l'effort de l'homme pliant la langue à l'expression de ses idées.

* * *

— Le t. II des *Etudes d'archéologie orientale* par M. Clermont-Ganneau vient de se terminer avec les livraisons 24-29 (Bibl. des hautes études. Bouillon, fasc. 113, in 4°) ; elles contiennent la fin du mémoire sur les stèles araméennes de Neîrab, que l'auteur est disposé à attribuer au règne de Nabonide.

— L'ouvrage de M. Washington-Serruys, *L'Arabe moderne étudié d'après les journaux et les pièces officielles*, Beyrouth, 1897, est destiné à initier à la langue vulgaire, ceux qui se trouvent dans la nécessité d'entretenir des relations, en arabe, avec le monde politique ou commercial.

— La *Chrestomathia arabica* du P. Cheikho, Beyrouth, 1897, doit compléter la grammaire qu'il a publiée l'an dernier. Elle comprend un choix de morceaux, en bon nombre inédits, un lexique et d'abondantes notes. — Le même auteur donne la seconde édition de son *Cours de Belles-Lettres d'après les Arabes*. C'est un recueil de ce que les auteurs arabes ont écrit sur l'art de bien dire, suivi des préceptes de littérature et de rhétorique rédigés d'après ces mêmes écrivains.

— P. Lapie. *Les civilisations tunisiennes* (musulmans, israélites, européens). Etude de psychologie sociale. Paris, Alcan, 1898. Il faut distinguer, dans cet ouvrage, le tableau de la civilisation tunisienne, et les déductions philosophiques de l'auteur. Le premier est fait avec art et impartialité. Il montre, sans parti pris, les qualités et les défauts des Musulmans, des Juifs et des Européens de Tunis. Mais chaque chapitre se termine par des conclusions inacceptables. Les contrastes entre les civilisations devraient s'expliquer par un simple principe psychologique ; la religion et la politique ne seraient que des causes secondaires.

— M. Zimmern, professeur d'assyriologie à l'université de Leipzig, vient de publier une *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, Reuther, 1898. Son but est de donner une grammaire élémentaire destinée, en premier lieu, à exposer les faits principaux de la grammaire sémitique comparée, et en second lieu, à en donner l'explication. Ce livre comble une lacune. Les anciennes grammaires comparées des langues sémitiques étaient devenues fort insuffisantes.

— Mgr Lamy, le distingué syriacisant de Louvain, après avoir

consacré trois gros volumes à la publication des œuvres inédites de S. Ephrem, continue ses études sur le célèbre diacre d'Edesse. Ses deux derniers travaux portent sur *Le Testament de S. Ephrem le Syrien* (Mémoire présenté au Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Fribourg en Suisse, 1897) et *Les commentaires de S. Ephrem sur le Prophète Zacharie.* (Extrait de la *Revue Biblique*, janvier 1898). L'une et l'autre brochure sont d'une lecture à la fois instructive et attrayante, grâce à la grande érudition de l'auteur et à son style toujours clair et facile.

— Tous les sémitisants accueilleront avec faveur l'œuvre magistrale de M. Koenig, *Historisch- comparative Syntax der hebraeischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, 1897. Sous l'ancienne division de syntaxe des mots et syntaxe des propositions, M. Koenig a groupé des remarques très précieuses non seulement pour la connaissance de l'hébreu, mais pour l'intelligence de la Bible. Son registre des passages cités constitue un commentaire syntactique court et complet de l'Ancien Testament.

— Les *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse* que M. Steinschneider vient de livrer au public (Leipzig, Hassarowitz, 1897) ont pour but de réunir tous les renseignements relatifs aux manuscrits hébreux liturgiques ou bibliques, leur matière, leur histoire, les collections et catalogues qui en ont été publiés.

* * *

— M. Smend (*Das hebraeische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, Weidmann, 1897) donne une édition nouvelle du fragment considérable de l'original hébreu de l'Ecclésiastique, récemment publié par MM. Cowley et Neubauer.

— M. Burkitt (*Fragments of the Books of Kings*, Cambridge, University Press, 1897), publie des fragments du III[e] et du IV[e] livre des Rois d'après le texte d'Aquila, lesquels ont été trouvés dans cette *Genizah* du Caire dont nous avons parlé dans notre dernier n° (p. 81 s.). Cette édition est excellente. Elle nous montre que plus d'une leçon d'Aquila s'est introduite dans le texte hexaplaire et, par lui, dans les meilleurs mss.. Elle servira à déter-

miner les rapports du texte d'Aquila avec les LXX et l'influence que ce texte a pu avoir sur la fameuse recension « hexaplaire » d'Origène.

— M. G. Buchanan Gray s'est livré à une étude approfondie des noms propres hébreux (*Studies in hebrew proper names*, Londres, 1897). Cette étude intéresse non seulement la philologie sémitique, mais encore l'histoire religieuse : car, l'idée de la divinité est souvent exprimée dans les noms des personnages ou des lieux de la Bible. M. Gray a choisi, dans la masse de ces noms, les quatre classes les plus importantes. A propos de chacune d'elles, il se demande si les noms qu'elle renferme, étaient usités dans toutes les périodes, et s'ils l'étaient également. En outre, il s'occupe de l'interprétation de ces noms.

— M. l'abbé Loisy donne, dans le n. de Mars-Avril de la *Revue d'histoire et de littér. relig.*, un article sur le récit biblique du déluge (*Gen.* VI, 5 — IX, 19). En voici le résumé : Ce récit a été composé au moyen de deux relations parallèles, l'une élohiste appartenant à l'historien sacerdotal ou lévitique, et l'autre jéhoviste. Le rapport entre le récit biblique et la tradition chaldéenne sur le déluge est incontestable. L'Elohiste n'a pas puisé directement à cette tradition, mais il dépend du récit jéhoviste. J^1 ignorait le déluge, ou du moins n'en parlait pas. J^2 l'a emprunté à la tradition chaldéenne ; la comparaison des détails montre qu'il a remanié celle-ci. Cet emprunt a probablement eu lieu lors de la domination assyrienne, entre les règnes d'Achaz et de Manassé. On comprendrait, dès lors, l'absence de références au déluge, dans l'ancienne littérature biblique. Une date plus ancienne reste toutefois possible : la tradition du déluge pouvait être connue en Israël, sans trouver phace dans le plus ancien fond de l'histoire élohiste. — L'exégèse contemporaire, conclut M. Loisy, tend à réduire de plus en plus la portée historique de la tradition sur le déluge. En tant que le déluge chaldéo-hébreu est un fait réel, il aura eu pour théâtre la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Une apologétique, indépendante de la critique biblique, est arrivée, dans ces derniers temps, à nier l'universalité du déluge pour l'humanité. Cette conclusion peut avoir une grande part de vérité historique, quoique, comme interprétation littérale de la Genèse, elle ne soit pas soutenable. C'est la moralité du déluge qui est le vrai sens

de l'Ecriture. Nous nous bornons à signaler cette étude, notre role de chroniqueur ne nous permettant pas d'entrer dans le détail de la critique.

— On peut rapprocher de l'article de M. Loisy, sauf réserves, celui de M. R. Kraetschmar, *Der Mythus von Sodoms Ende,* dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenchaft*, 1897, p. 81-92.

— Le P. Condamin nous communique (*Revue Biblique*, Avril, 1898) une note curieuse sur II Sam., XII, 31. Ce passage, d'après l'interprétation commune, signifierait que David fit passer les Ammonites sous des scies et des herses de fer, et les jeta dans des fourneaux où l'on cuit la brique. Le P. Condamin estime qu'un copiste a plus maltraité le texte que David les Ammonites ; il montre qu'il faut corriger ce passage et que la leçon originale condamnait seulement les Ammonites aux carrières, aux travaux forcés.

— Le P. Aucler fait, dans le même n. d'Avril de la *Revue Biblique* la critique des sources relatives au *Le temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.* Les descriptions de Josèphe sont les plus importantes. Il y a toutefois une distinction capitale à établir chez lui, entre les mesures données en chiffres précis et les mesures données en chiffres ronds ; on peut avoir confiance dans les premières, mais les secondes ne peuvent souvent être acceptées. Les textes bibliques s'accordent fort bien avec les descriptions de Josèphe. Les données du Talmud ne semblent pas sûres : il faut chercher plutôt, dans ce recueil de traditions, des renseignements sur la destination des diverses parties de l'édifice.

— Deux livraisons du *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de K. Marti ont paru récemment. La livr. 3 comprend *Das Buch der Richter* erklaert von K. Budde. Pour le fond, d'après le critique protestant, le livre des Juges procède de deux sources principales, apparentées l'une à la source J, l'autre à la source E de l'Hexateuque. Elles ont eu leur histoire et subi des transformations avant la première compilation qui les réunit vers l'an 650. Cette compilation subit les retouches de trois rédacteurs successifs jusque vers l'an 400. M. Budde ne doute pas que, dans l'histoire de Jephté, il ne s'agisse d'un sacrifice véritable — La livr. 4 contient *Das Buch Hesekiel* erklaert von A. Bertholet. Dans son commentaire,

l'auteur analyse la théologie d'Ezéchiel et recherche le caractère de ses visions.

* * *

— *Bidrag till Rigvedas Tolkning* af K. F. JOHANSSON (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskapssamfundet i Upsala, V, 7). Upsala, 1897. Ce fascicule comprend la traduction et le commentaire approfondi de trois hymnes du Rig-Véda (V, 86 ; VI, 24 ; VII, 7).

— Signalons les nos 4 et 5 *(celui-ci avec un Nachtrag)* des *Vedische Beitræge*, que le savant professeur A. WEBER continue à publier dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Berlin.* — Le premier travail est consacré au dix-huitième livre de l'Atharva-saṃhita, si important pour la connaissance du rituel funéraire de l'Inde. Nous n'avons pas besoin de dire que ce travail est digne du maître qui s'est distingué encore plus par la rigueur scientifique et la haute valeur de ses travaux, que par leur nombre si considérable. Il traduit et commente avec succès deux des anuvâka dont ce livre est composé. — Le second travail, avec son appendice, est destiné à nous apprendre l'origine du mot *tabou*, qui est peut-être emprunté, par suite d'une faute de lecture, à une formule magique de l'Atharva-saṃhita. Du reste, cette étymologie n'est pas sans offrir des difficultés. Qui nous dit que le mot n'est pas tamul plutôt que sanskrit ?

L. LEPITRE.

— Le livre du P. JOSEPH DAHLMANN, *Das Mahâbhârata als Epos und als Rechtsbuch*, a provoqué bien des critiques et soulevé plus d'une polémique. Tous, d'ailleurs, accordent à cet ouvrage une valeur indéniable, bien qu'ils en repoussent les conclusions quant à l'époque de la rédaction définitive du poème. — Parmi ces travaux, nous devons signaler celui du savant professeur de l'Université de Prague, le Dr A. LUDWIG. Depuis longtemps, l'auteur s'occupe du Mahâbhârata. Ainsi, nous avons de lui deux travaux, publiés à un intervalle assez considérable, sur les éléments mythiques du poème *(Ueber das Verhæltniss des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahâbhârata* (1884) et *Ueber die mythische Grundlage des Mahâbhârata* (1895)). Il estpermis de n'en

pas admettre les conclusions : mais tout le monde doit reconnaître la critique sagace et pénétrante que l'auteur montre dans ses recherches et dans le départ qu'il essaie d'établir entre les diverses sources et les rédactions successives du Mahâbhârata. Nous devons les mêmes éloges à un autre travail, *Ueber das Ramâyâna und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata* (1894), où il s'efforce de démontrer que le Mahâbhârata a influencé la composition du Ramâyâna, mais que la réciproque n'est pas vraie. Citons encore une autre brochure du même savant sur un point particulier du premier de ces poèmes : *Der doppelte Stammbaum des Somavança im Mahâbhâratam* (1897).

Pour en revenir à sa critique du P. Dahlmann, on retrouve dans cette étude, mais complétées, synthétisées et revisées, les théories qu'il avait exposées dans les travaux dont nous avons de parler. Le Prof. A. Ludwig étudie la phonétique, la morphologie et la langue du Mahâbhârata, les épisodes qu'il comprend, les personnalités qu'il produit, le début et la fin qui lui ont été donnés, et, en constatant les disparates de toutes sortes qu'il trouvre dans cette œuvre, il conclut que, sous sa forme actuelle, elle n'est pas primitive. Notre Mahâbhârata actuel est le résultat de plusieurs remaniements successifs, et la rédaction qui existait dès le temps de Chandragupta et d'Açoka, n'est pas celle que nous possédons aujourd'hui.

Au reste, cette brochure de 120 pp. in-8 (1) soulève bien des questions, et contient d'autres conclusions, parmi lesquelles nous signalerons les suivantes : Le sujet primitif du poème épique était une lutte entre deux races, auxquelles un remaniement a substitué des éponymes. Mais les détails qui y ont été ajoutés ensuite, ne pouvaient être empruntés à des relations entre ces races, ni à l'histoire des éponymes, qui sont des personnages fictifs. Ils sont la transformation d'un mythe où il était question des saisons de l'année. Les étroites relations que le Mahâbhârata présente avec le Ṛgveda (Kâṭhakam), le Çatapathabrâhmaṇa et l'Atharvaveda indiquent que les auteurs ont dû être des prêtres.

(1) Ce travail porte le même titre que l'ouvrage du P Joseph Dahlmann : *Das Mahâbhârata als epos und als Rechtsbuch.* Il est extrait des *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Prague* Il en est de même, sauf un, de tous les mémoires que nous avons cités du Dr A. Ludwig.

Nous recommandons la lecture de ce travail, digne d'un savant tel que le Prof. A. Ludwig, à tous ceux qui étudient les questions relatives au Mahâbhârata.

A. LEPITRE.

— Le dixième volume du *Giornale della Societa Asiatica italiana* contient, entre autres mémoires, — *Les manuscrits arabes de la Zaouyah d'El Hamel*. M. R. Basset donne le titre, la date et le contenu sommaire de ces manuscrits, ainsi que les travaux dont ils ont été l'objet. — *Fleurs de l'antique Orient*. Sous ce titre, Mgr de Harlez publie la traduction d'extraits d'œuvres inédites d'anciens philosophes chinois. — *Sul capitulo XL del Genesi*. M. Rossini Cerlo signale des traits de ressemblance entre l'histoire des songes de Joseph prisonnier, et certaines traditions égyptiennes conservées dans d'anciens monuments. — *Il Brahman nel Rigveda*. M. Formschi étudie les fonctions du Brahman dans les sacrifices, d'après les hymnes du Rig-Véda. — Enfin, *Rasavâhini*. De cette collection de légendes bouddhiques, tissu de puérilités et d'extravagances, M. Pavolini extrait trois récits, dont il donne le texte et la traduction.

— M. P. E. PAVOLINI, *Buddismo*, Milano, 1898, nous donne dans un petit volume, un excellent résumé du Bouddhisme. Il nous fait connaître non-seulement la personne du Bouddha, sa *loi* ou doctrine, l'*ordre* religieux qu'il a fondé, mais aussi l'évolution de la pensée religieuse et philosophique dans l'Inde jusqu'à l'évolution du Bouddhisme, sa destinée ultérieure dans l'Inde, la composition et l'histoire du canon bouddhique, les commencements et le développement des études bouddhiques, les diverses questions agitées par les savants qui s'y sont adonnés.

— M. A. FOUCHER nous donne une description suffisamment complète des peintures bouddhiques que possède la Bibliothèque de l'Institut de France (*Catalogue des peintures Nepâlaises et Tibétaines de la collection de B. H. Hodgson, à la Bibliothèque de l'Institut de France*, Paris, 1897).

* * *

— Le Comte Béla SZÉCHENYI vient de publier le second volume de son *Voyage en Asie Orientale* sous le titre de *Grof Széchenyi*

Béla Keletázsiai utjának tudományos eredménye 1877-1880 (Budapest, 1897). Nous y relevons les *Studia Tamulica* de M. Balint. Ces études comprennent une grammaire de la langue tamoule et des études comparées du tamoul et du hongrois. L'auteur combat la parenté du hongrois avec le turc et avec les langues ougriennes. D'après lui, la langue mère du hongrois est le tamoul.

— Le Comte Eug. Zichy (*Zichy Jenæ grof Kaukazusi és Kœzépazsiai utazasai*, Texte hongrois et traduction française, Budapest, 1897) est aussi allé en Asie rechercher les ancêtres des Hongrois et il a cru les trouver dans une des tribus du Caucase, celle des Hiou-Huns qui forme une race à part ni finnoise, ni turque. M. Zichy a rapporté une belle collection ethnographique et archéologique dont les deux volumes que nous annonçons donnent la description scientifique.

— La collection Goeschen s'est enrichie de deux nouveaux manuels : Dr O. L. Jiriczek, *Die deutsche Heldensage*, 2e vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig, 1897, et Dr Kauffmann, *Deutsche Mythologie*. Ce ne sont que des manuels, mais ils sont faits d'après les derniers résultats de la science et ils ne manquent pas d'aperçus originaux.

— M. Niedner a fait dans la *Zeitschr. für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur* (fasc. 3, 1897) des recherches approfondies sur les différentes versions du mythe scandinave de la mort du dieu Baldr et sur l'histoire de ce mythe au Xe et au XIe s. — On lit, dans le même n° de cette revue un commentaire important pour la mythologie germanique, de M. Von Grienberger, sur une prière à la nuit, en ancien allemand.

* * *

— Les amis de J. Toepffer viennent de réunir en un volume les articles que le jeune savant, trop tôt enlevé à la science philologique, a donnés dans diverses revues (*Beitraege zur griechischen Altertumswissenschaft*, Berlin, Weidmann, 1897). Nous y relevons, entre autres, un article sur les mystères d'Eleusis.

— M. Philippe Berger a commenté dans la séance du 21 Janvier, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, deux

inscriptions grecques des environs de Naplouse. La seconde nous montre, en Palestine, au premier siècle après J.-C., des espérances d'immortalité empruntées aux dogmes Eleusiniens.

* * *

— M. H.-J. White vient de donner, dans le quatrième fascicule des *Old-latin biblical Texts* (Oxford, Clarendon Press, 1897), des passages latins des Actes des Apôtres et des Epîtres catholiques, contenus dans le palimpseste (s) de Bobbio (écriture du VI[e] S.). Les fragments des Epîtres catholiques rappellent de fort près la Vulgate. La partie intéressante du palimpseste consiste dans les derniers chapitres des Actes des Apôtres. Leur publication a, en ce moment, une sorte d'actualité, depuis que M. Blass a émis une hypothèse fort contestée sur les origines de ce livre. On sait que, d'après cet auteur, S. Luc aurait, pour ainsi dire, tiré deux éditions de son livre, l'une, moins soignée de forme, mais plus complète en certains points, qui serait représentée par le Codex D et les anciens témoins du texte dit occidental, l'autre, plus correcte et moins développée, qui se trouve dans les autres manuscrits onciaux. — M. B. Weiss *(Der Codex D in der Apostelgeschichte* Textkritische Untersuch., dans les Texte de von Gebhardt et Harnack, 2[e] série, 2[e] vol., 1[er] fasc., Leipzig, Hinrichs, 1897) a examiné la nature et la valeur des leçons particulières du Codex D. Il relève la négligence et le caprice du copiste du *Codex Bezae*. Son texte a été retouché par plusieurs mains qui ont voulu le corriger sur un texte plus ancien. Ses leçons sont souvent le résultat d'une retouche délibérée et réfléchie. La préférence que lui a donnée M Blass sur les anciens manuscrits onciaux, n'est pas fondée.

— M. Blass prétend maintenant qu'il y a eu deux éditions originales du troisième évangile, et il publie la soi-disant seconde de ces éditions, l'édition romaine, à qui la tradition ecclésiastique s'est montrée aussi peu favorable qu'à l'édition romaine des Actes *(Evangelium sec. Lucam, sec. formam quae vedetur romana*, Leipzig, Trubner).

— On a cru découvrir, dans un graffite du Palatin, une représentation de la crucifixion ; d'aucuns allaient jusqu'à attribuer le dessin à l'un des soldats témoins de la scène du Calvaire. En réalité, il y

a là une reproduction grossière de scènes d'acrobatie, accompagnée d'une inscription latine obscène. — Un autre graffite de la Domus Gelotiana, où l'on a cru trouver une réponse d'Alexamenos à la fameuse caricature qui le représente adorant son Dieu crucifié et à tête d'âne, paraît également avoir été interprété avec plus d'imagination que d'exactitude.

— M. l'abbé Martin a traduit, rajeuni et complété le travail historique du Dr Friedlieb de Bonn sur l'*Archéologie de la Passion* (Paris, Lethielleux, 1897). On y trouvera tous les renseignements archéologiques propres à éclairer et à expliquer le récit évangélique dans sa partie extérieure et sensible.

— M. R. Steinmetz démontre et défend l'historicité de la seconde captivité de S. Paul à Rome, dans son ouvrage *Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus*, Leipzig, Deichert, 1897. Il se sert, dans ce but, du témoignage des lettres pastorales.

* * *

— La doctrine d'Ignace d'Antioche sur la hiérachie ecclésiastique primitive a encore été étudiée dans un sens non-catholique par M.M. Berendts A., *Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil*, Leipzig, Deicherts Nachf., 1898, et Bruston E., *Ignace d'Antioche*, Paris, Fischbacher, 1897.

— Le Dr P. Wehhoffe vient d'écrire une importante étude sur l'Apologie de Justin, *Die Apologie Justins in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal unterzucht*. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des II Jahrh.. (*Römische Quartalschrift*, 6 Supplementheft, 1897).

— M. Vollert étudie *Die Lehre Gregors von Nyssav om Guten und Bösen und von der schliesslichen Ueberwindung des Bösen*, Leipzig, Deicherts Nachf., 1897.

— A lire dans la 1e livr. de la *Theologische Quartalschrift*, 1898, l'article de M. Sagmüller : *Die Idee von der Kirche als Imperium romanum*.

— M. S. Haidascher a étudié la doctrine de l'inspiration d'après

S. Chrysostôme (*Die Lehre des hl. Joh. Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzburg, A. Pustet, 1897). Il est à souhaiter qu'on recherche, sur le même sujet, le sentiment des autres Pères de l'Eglise. Ce serait le moyen d'éclairer une question si vivement débattue aujourd'hui.

— Nous signalons aussi la dissertation de M. M. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristenthums bis Tertullian*, München, Abt, 1897.

* * *

— L'Académie des sciences morales et politiques a couronné le mémoire de M. HERRIOT, *Philon le Juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie*, Paris, Hachette, 1898. Dans un premier livre, l'auteur recherche les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Ses vues sur l'évolution de la religion juive sont entachées de rationalisme. Les trois autres livres sont consacrés à Philon, sa vie, ses traités, sa philosophie.

— On lit, dans le n° de Nov.-Déc. de la *Revue de l'histoire des religions*, un important article de M. E. DE FAYE sur *Les Stromates de Clément d'Alexandrie*. Voici les idées de l'auteur : Ce traité devait appartenir, Clément nous l'apprend lui-même, à un ouvrage en trois parties. La première devait détourner les païens du paganisme *(Protrepticus)* ; la deuxième devait initier à la vie chrétienne, celui qui aurait été gagné par le Protrepticus *(Pedagogus)*. Nous avons ces deux parties. La troisième devait renfermer la pleine connaissance du christianisme. Les Stromates représentent-ils cette troisième partie ? L'auteur ne le pense pas. Clément voulait donner aux initiés une science dont le commun des fidèles pouvait se passer. Chaque école avait exprimé ses doctrines en des formules bien arrêtées, des δόγματα. Les nécessités de la controverse exigeaient que le christianisme eût aussi ses δόγματα. Il devait revêtir une forme philosophique. Mais pouvait-on, sans scandaliser les fidèles, appliquer aux doctrines chrétiennes la méthode de la philosophie grecque ? Avant d'aborder sa troisième partie, Clément devait discuter cette question préliminaire, fixer les rapports à établir entre la sagesse chrétienne et le christianisme, et enfin, tracer le portrait du parfait philosophe chrétien. M. De Faye s'est

proposé de prouver, par l'analyse des stromates, que ce livre remplit bien ce plan. Cet ouvrage fut donc le premier qui traitât cette question vitale qui se posait devant la conscience chrétienne. Le présent article fait ressortir son importance capitale pour l'histoire du dogme chrétien. Il y aurait lieu toutefois de faire des réserves au sujet de certaines appréciations qui s'y rencontrent.

— Nous signalons dans le 1r fasc. de 1897 de la *Zeitschrift für deutsche Philologie*, un article de M. Fr. Kauffmann sur l'arianisme d'Ulfilas, l'évêque des Goths, le traducteur bien connu de la Bible. L'auteur étudie la situation des Goths au IVe s. et réfute l'opinion récemment émise par M. Jostes, d'après laquelle ce serait seulement en 383, l'année même de sa mort, qu'Ulfilas serait devenu arien et aurait entraîné son peuple dans l'hérésie. M. Jostes a défendu son hypothèse contre les attaques de M. Kauffmann, dans le 3e fasc. des *Beitraege zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur*, *1897*.

— M. K. Schmidt combat, dans le 4e fasc. de la *Römische Quartalschrift*, 1897 *(Bemerkungen zur angeblichen altkoptischen Madonnendarstellung)* l'assertion émise par G. Ebers (*Aegypt. Zeitschrift*, B. xxxii, h. 2). Ce dernier auteur prétend qu'après le concile de Chalcédoine, les Coptes monophysites, en haine de l'église grecque, empruntèrent au paganisme égyptien, les motifs de leurs sujets religieux.

— M. l'abbé Duchesne vient de donner une seconde édition de ses *Origines du culte chrétien*, Paris, Fontemoing, 1898. Elle diffère peu de la première.

* * *

— M. l'abbé U. Chevalier a fait paraître en même temps deux volumes de ses études sur la liturgie latine, le tome VI de sa *Bibliothèque liturgique*, *Les ordinaires de l'église cathédrale de Laon* (XIIe et XIIIe s.) *suivis de deux mystères liturgiques publiés d'après les manuscrits originaux*, (Paris, Picard, 1897) ; et le *Repertorium hymnologicum*, *Catalogue des chants*, *hymnes etc. en usage dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours* (Louvain, Polleunis, 1897.)

— Le jugement sévère prononcé sur Savonarole par M. Pastor

dans son troisième volume de l'histoire des papes, a déplu à maint admirateur du réformateur florentin, et a suscité leurs critiques. M. Pastor les réfute dans sa brochure *Die Beurtheilung Savonarola's. Kritische Streifszüge*. Frib. e. B., Herder, 1898.

— M. PASTOR inaugure une nouvelle série d'études : *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschens Volkes* Le premier fascicule contient une étude sur la fin de Luther : *Luthers Lebensende* par le Dr N. PAULUS. L'auteur y fait preuve d'une louable réserve. Il montre, par de nombreux exemples, comment, au XVIe siècle, on faisait de la mort de ses adversaires des récits fantaisistes. Luther est mort de mort naturelle, non pas subitement, mais assez rapidement, en pleine connaissance, en présence d'amis.

— M. EUG. CHOISY, dans un ouvrage intitulé *La Théocratie à Genève au temps de Calvin* (Genève, Eggiman, 1897), montre comment, à Genève, surtout après le tumulte du 16 Mai 1555, c'est la Bible qui régna, la Bible interprétée par Calvin. Ce système eut pour effet de substituer à l'ancienne infaillibilité papale, une nouvelle infaillibilité, celle de Calvin, interprète de la Bible. C'est, d'autre part, une conception absolument inverse de celle qui triompha dans les pays luthériens, le césaréopapisme, l'Eglise d'Etat.

— Le second volume de la biographie du réformateur suisse *Huldreich Zwingli*, par R. STAEHELIN, Bâle, 1897, a paru. Cet ouvrage donne tous les renseignements nécessaires à ceux qui voudraient s'orienter sur l'activité théologique et politique de Zwingle.

— Nous relevons dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1897, Heft 2, un article de M. LFZIUS, *La situation religieuse de Mélanchton*, et un autre de M. SEEBERG, *La situation de Mélanchton dans l'histoire du dogme et de la dogmatique*.

— Dans son volume sur *L'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume I* (1713-1740), Colin et Cie, M. G. PARISET a pour but de tracer le tableau des rapports des Eglises avec l'Etat prussien pendant le règne du Roi-Sergent

— Dans son livre *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme*,

Paris, Perrin, 1898, M. Goyau montre, en historien, comment s'est constituée la carte religieuse de l'Allemagne, et comment s'est successivement accentué le divorce entre le protestantisme de libre examen et l'orthodoxie qu'avaient cru créer les Réformateurs. On trouvera dans cet ouvrage, la réponse à la plupart des questions relatives à l'histoire du protestantisme allemand.

— Les conclusions avancées de la critique allemande sur les livres de la Bible, sont adoptées par des maîtres du clergé anglican et enseignées à Oxford aux étudiants en théologie. M. Mc Caul, recteur de Saint-Magnus à Londres, proteste avec indignation contre cet envahissement du rationalisme dans sa brochure : *The Higher Criticism of the Old Testament.*

— La brochure de M. E. Foerster, *Die Mœglichkeit des Christenthums in der modernen Welt*, Freib. i. B., Mohr 1898 peut être regardée comme un document de la lutte qui se poursuit depuis longtemps, au sein du protestantisme, entre la théologie et la critique rationnelle ou rationaliste des documents bibliques.

— M. Krüger *(Die neueren Bermühungen um Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Leipzig, Mohr, 1897) estime que les divisions du christianisme sont irrémédiables, et que les tentatives d'union faites dans ces derniers temps, ne peuvent aboutir.

— La librairie Herder de Fribourg vient de publier en langue russe *La tradition de l'église et la littérature théologique russe.* Cet ouvrage a pour but de réfuter les plus éminents théologiens russes de S.-Pétersbourg et de Casan, et de prouver comment ils ne reculent pas toujours devant les falsifications et les omissions volontaires, pour montrer que la suprématie du pape est une innovation des catholiques.

— M. J. Kaftan a essayé dans sa *Dogmatik*, Freib. i. B., Mohr, 1897, de constituer la science de la foi sur la révélation biblique, à l'exclusion de tout élément traditionnel et de philosophie profane. Tout en rejetant l'interprétation de la révélation telle que l'a effectuée la théologie traditionnelle, lui-même, bon gré mal gré, ne fait pas autre chose que d'en tirer une de son propre fonds, c'est-à-dire de la philosophie moderne.

— La librairie A. Durlacher vient de publier le cinquième et

dernier volume de l'*Histoire des Juifs*, de GRAETZ, traduit par M. M. BLOCK. Ce volume, qui va de la Réforme jusqu'à 1880, est précédé d'une préface par M. Z. KAHN, grand rabbin de France.

* * *

— Le R. P. ORTOLAN a publié, en 1897, chez Bloud et Baral, à Paris, trois petites brochures : *Etudes sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'Incarnation*. Elles sont appelées à détruire une foule de préjugés populaires répandus dans les masses par une fausse science.

— L'abbé FLAGEOLET a traduit en français les deux volumes du P. ZAHM sur *l'Evolution et le Dogme*, Paris, Lethielleux, 1897. Le côtés cientifique du problème est étudié dans le premier volume. C'est un plaidoyer, parfois un peu fougueux, en faveur de la théorie à la mode. Tout ce qui peut corroborer la thèse transformiste, est habilement exploité. Les philosophes grecs et les Pères de l'Eglise apportent leur pierre à l'édifice nouveau, plusieurs en rechignant toutefois. Le plaidoyer du P. Zahm n'apporte pas d'argument nouveau et il n'enlève pas leur force aux preuves contraires. — Le second volume étudie l'évolution dans ses rapports avec le dogme catholique. La foi, d'après le P. Zahm, n'a à redouter aucune conséquence de l'évolutionnisme, quand bien même on arriverait à produire la vie dans les laboratoires, et à retrouver un chaînon intermédiaire entre l'homme et les animaux. Pourquoi ces concessions téméraires, alors que les savants les plus dégagés de préjugés se prononcent résolument contre la génération spontanée, et déclarent introuvable le chaînon qui relie l'homme à l'animalité ?

— ED. GASC-DESFOSSÉS. *Le magnétisme vital*, avec une préface de M. Boirac, Paris, soc. d'édit. scientif., 1897. L'hypnotisme et le magnétisme sont, d'après cet auteur, deux choses bien distinctes. Les phénomènes magnétiques se produisent sur des gens dormant du sommeil ordinaire, sur des personnes non prévenues, même sur des objets inanimés. M. Gasc reprend résolument l'hypothèse de Mermer. La première partie de son travail est consacrée à présenter quelques faits prouvant que le corps humain est un réservoir de fluide, que ce fluide peut passer d'un corps à l'autre et que la volonté en règle l'émission. La seconde partie indique la place

de la théorie du magnétisme animal dans une conception synthétique de l'univers. L'auteur se déclare ouvertement spiritualiste. Mais il veut trop expliquer à l'aide de son fluide magnétique. Bien des faits extraordinaires résisteront toujours à cette explication.

— Le P. Coconnier publie une étude théologique sur *L'hypnotisme franc*, c -à.-d. dégagé des phénomènes de télépathie, magnétisme, spiritisme et occultisme (Paris, Lecoffre, 1897). Il résume lui-même son livre en ces trois propositions : L'hypnotisme franc n'est pas de soi diabolique ; il n'est pas de soi malfaisant ; il est permis quelquefois.

— Sous ce titre *La science et les faits surnaturels contemporains*, le P. Lescœur vient de publier chez Roger et Chernovitz, une réfutation du rationalisme, où, aux raisonnements abstraits, il substitue un simple appel à la méthode expérimentale. La science a-t-elle, oui ou non, constaté dans la vie de l'humanité, des faits surnaturels ? L'auteur tire, des faits du spiritisme, la condamnation du rationalisme. Il insiste aussi sur la distinction du surnaturel diabolique auquel ces derniers faits appartiennent, et du surnaturel divin.

LES HUTTES DE CHAM.

I.

Il est assez rare qu'un peuple appartienne à une seule race : les migrations et les conquêtes mélangent presque toujours divers éléments ethniques qui finissent, si les circonstances s'y prêtent, par se fondre dans une certaine unité.

L'Egypte n'a pas échappé à cette loi : presque tous les savants admettent que les Sémites et les Berbères lui ont fourni leur contingent, les uns du côté de l'Est, les autres du côté de l'Ouest. Divers indices tendraient à montrer que les populations plus ou moins barbares dites *éthiopiennes* par les anciens, ont laissé aussi des traces en Egypte. Ces derniers indices, dont la recherche est l'objet du présent travail, ressortent principalement de ce que l'on sait du dieu Khem.

Khem est un dieu représenté de tous temps sous la forme d'une momie debout sur la coudée : il lève un bras (généralement le droit) surmonté d'un fouet, et il a deux longues plumes sur sa tête, de laquelle pend une bandelette. Il figure ainsi sur un monument de Pepi I (sixième dynastie) à Hamamat (1). Dans la pyramide de Pepi II, l'épervier qui détermine son nom a les deux plumes (2), et même la bandelette (3).

Plus tard, à partir de la douzième dynastie, sa coiffure se complique souvent de la couronne basse (4). (La stèle dite de Khufu (5), qui lui fait porter aussi ce diadème, est une res-

(1) *Denkmaeler*, II, pl. 115, e.
(2) L. 899.
(3) L. 790 et 797.
(4) *Denkmaeler*, II, pl. 149, c.
(5) Mariette, *Monuments divers*, pl. 53.

tauration bien postérieure à l'ancien Empire). Il est à remarquer que la coudée (attribut de la justice et par suite des divinités infernales) qui lui sert de support, est parfois taillée en gradin, *khet*, ou quadrillée en district, *hesep*, par allusion à deux surnoms du dieu, « Celui qui est sur son gradin » (1), et « Celui qui habite le hesep » (2). L'un des territoires consacrés à Khem (celui du nome coptite) s'appelait *Khet-hesep*, d'après un texte géographique d'Edfou qui fait du *hesep* le jardin de la momie Osirienne (3), et dit que Khem en est le gardien (4).

Dans son symbolisme le plus habituel, Khem est un dieu de la fécondité et de la lune, deux attributions que les anciens ont assez souvent réunies, la lune représentant pour eux le principe fécondant à cause des rosées nocturnes.

Dès le moyen Empire, Khem était le prince des rosées (5) ; à la même époque, il était aussi le dieu des moissons (6) : comme tel il présidait, suivant les textes du nouvel Empire, au premier mois de la saison des semailles, et on le fêtait au premier mois de la saison des récoltes, à la nouvelle lune, sous la forme d'un taureau blanc, ancien totem peut-être comme Apis, Mnévis et Bacis : en tous cas le taureau est un emblème lunaire bien connu. La fête du taureau et de la moisson figure au Ramesséum ainsi qu'à Médinet-Abou : le roi faisait le simulacre de moissonner. C'était la grande fête du dieu, si souvent mentionnée dans les tombeaux de l'ancien et du moyen Empire sous le nom de *per-t*, « la sortie », c'est-à-dire l'apparition de la nouvelle lune, d'après l'explication que donne le texte de Médinet-Abou.

Comme taureau, Khem avait le surnom de *Ka-mut-ef*, « taureau de sa mère », qu'il épousait de force comme l'hip-

(1) Mariette, *Abydos*, III, p. 261.
(2) *Denkmaeler*, III, pl. 212.
(3) Cf. *Dendérah*, IV, pl. 35.
(4) J. de Rougé, *Edfou*, I, pl. 49.
(5) Pierret, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 60.
(6) Horhotep, l. 456.

popotame de Paprémis violentait la sienne (1) : il est dit qu'avec son fouet il domptait sa mère (2), détail déformé par Suidas quand il rapporte que le Pan égyptien fouettait la lune. La lune, personnage masculin en Egypte, n'était pas la mère de Khem, mais Khem lui-même, au moins sous les Ramessides et à la basse époque (3).

C'est probablement comme dieu lunaire qu'on surnommait Khem le Pêcheur ou le Chasseur, *hekes*, titre dont les exemplaires du Livre des Morts portent la trace plus ou moins accentuée depuis le moyen Empire, au chapitre 17. Le clair de lune, en effet, favorise la pêche ou l'affût. Le dieu présidait en conséquence aux lieux de pêche ou de chasse, comme maître des ports, des embouchures, et des *pehu*, les extrémités des nomes (4).

Khem n'a pas plus échappé que les autres dieux aux assimilations qui compliquent le panthéon égyptien. On faisait de lui le plus souvent un Horus. Dès le moyen Empire, l'exposé de doctrine qui forme le chapitre 17 du Livre des Morts explique ainsi ce point de foi : « Je suis Khem à son apparition ; on m'a mis les deux plumes sur la tête. — Qu'est-ce que c'est ? — Khem, c'est Horus défenseur de son père. Ses deux plumes, ce sont les deux grandes urœus qui sont dans la demeure de son père Tmu (5). » Les textes plus récents disent que les apparitions du dieu sont ses naissances, et ses deux plumes la venue d'Isis et de Nephthys (6).

Un petit hymne à Khem, qui date de la treizième ou de la quatorzième dynastie, ne s'écarte pas de la même idée : « Salut à toi, Khem, Horus valeureux, maître de la force, sortant vers l'Egypte du nord, à la parole infaillible avec ses

(1) Hérodote, II, 64, et Plutarque, *Isis et Osiris*, 32.

(2) J. de Rougé, Edfou, II, pl. 103.

(3) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 506 et 577 ; Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 73-4 ; etc.

(4) De Morgan, *Ombos*, p. 50.

(5) *Aelteste Texte*, pl. 1, l. 6-7 ; etc.

(6) *Todtenbuch*, ch. 17, l. 11-13.

deux plumes, fortifiant ses compagnons et renversant ses ennemis, défenseur de son père, dompteur des rebelles, maître de la victoire ; quand il prend la couronne, quand il reçoit la succession de son père, chaque dieu, son cœur se dilate, le cycle divin est en allégresse. Qu'il est puissant, Khem, sur son gradin, quand il renverse les ennemis de son père ! On le porte en maître du pouvoir, et Osiris son cœur se remplit de joie. O maître de l'effroi, qui force la serrure (infernale) et qui lance ses coups contre ses ennemis ! (1) »

II.

Cette assimilation avec Horus introduit Khem au cœur de la religion, mais elle le déguise : il avait cependant un caractère bien personnel à côté de ce rôle tout égyptien.

On a remarqué qu'un noyau de tribus, groupées sous son culte, s'étendait d'Akhmim ou Panopolis jusqu'à Thèbes (2). Le centre de ce culte était à Coptos, où, d'après les fouilles de M. Flinders Petrie, le dieu existait dès les plus anciennes époques. Or la ville de Coptos, comme plus tard Kéneh et Kous, ses voisines, servait de tête de ligne aux routes commerciales qui conduisaient aux ports de Mer Rouge. « De Coptos, dit Strabon, part une espèce d'isthme qui aboutit à la Mer Rouge, près de Bérénice », et du port de Myoshormos : « aujourd'hui toutes les marchandises de l'Inde et de l'Arabie, et, parmi les marchandises de l'Ethiopie, toutes celles qu'on expédie par le golfe Arabique sont amenées à Coptos..... Coptos et Myoshormos ont la vogue et le commerce passe tout entier par elles deux.... C'est dans l'isthme également que se trouvent les fameuses mines d'émeraude et autres pierres précieuses », exploitées par les Arabes (3). De même, dans la haute antiquité, et surtout quand le centre du pays eut

(1) *Abydos*, III, p. 261.

(2) Schiaparelli, *Chemmis e la sua antica necropoli*, Mélanges Leemans, 1885, p. 85.

(3) XVII, 1, 45, traduction A. Tardieu.

remonté jusqu'à Thèbes, Coptos fut le grand entrepôt des denrées que l'Egypte échangeait avec l'Arabie et l'Ethiopie.

Les étrangers par conséquent y affluèrent : « les Egyptiens et les Arabes se partagent Coptos », rapporte Strabon (1), et l'un des titres de Khem était précisément celui de « maître des étrangers » ou « des pays étrangers ».

Dès la douzième dynastie, Khem le Coptite reçoit constamment ce surnom dans la Vallée de Hamamat, *Ro-hennu*, qui part de Coptos et qui fut l'une des voies les plus fréquentées par les marchands de la Mer Rouge.

C'est comme dieu des étrangers qu'on l'assimila à Persée, le roi par excellence des Ethiopiens ou Céphènes pour les Grecs, comme l'a montré Letronne (2). Les Céphènes seraient selon Brugsch (3) les ancêtres des Phéniciens, qui étaient Chamites suivant la Bible (4), originaires des bords de la Mer Rouge suivant Hérodote (5), et appelés *Kef-tiu* par les Egyptiens aussi bien d'après les textes de la dix-huitième dynastie (6) que d'après le décret de Canope (7). Ainsi s'expliquerait la légende qui fait de Joppé en Phénicie la capitale des Céphènes ou Céphéens, et même le nom de Coptos, en égyptien *Keb-t*, étant donnée la facilité avec laquelle les lettres *b* et *f* peuvent permuter. « Le *b* antique, dit M. de Rougé, produit régulièrement le ⲃ copte, et par affinité ⲟⲩ, ⲡ, ⲫ, ϥ et ⲙ » (8). Il est possible aussi, à la rigueur, que le mot « phénicien » ne soit que le mot « céphène » retourné : ne trouve-t-on pas les groupes *Keft-herau* (9), et *Fekt-her* (10), probablement Caphtor ?

(1) Id., 44.
(2) Œuvres choisies, II, *La Statue vocale de Memnon*, p. 60 et 67.
(3) *Egypt under the Pharaohs*, Appendice, p. 401 4.
(4) Genèse X, 14, 15 et 19.
(5) I, 1.
(6) Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, p. 42.
(7) L. 9, et texte grec l. 17.
(8) *Chrestomathie*, I, p. 29.
(9) Champollion, *Notices*, II, p. 658.
(10) De Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, p. 400.

Voici ce que raconte Hérodote du Persée égyptien : « Il se trouve près de Néapolis dans le nome de Thèbes, une grande ville dont le nom est Chemnis (Panopolis). En cette ville, on voit un temple carré, consacré à Persée, fils de Danaé, alentour duquel croissent des palmiers..... Les Chemnites disent que Persée leur est souvent apparu, tant dans le pays que dans l'intérieur du temple, qu'ils ont ramassé l'une de ses sandales longue de deux coudées ; d'ailleurs, ajoutent-ils, toutes les fois qu'il s'est montré, l'Egypte a prospéré.... En l'honneur de Persée, à l'imitation des Grecs, ils célèbrent des jeux gymniques où l'on concourt pour les mêmes prix qu'aux autres jeux et où les vainqueurs reçoivent des bestiaux, des manteaux, des peaux de bêtes. » Les Egyptiens rapportèrent à l'historien grec « que Persée était originaire de leur ville (1) ; qu'en effet Danaüs et Lyncée, chemnites tous les deux, s'étaient rendus par mer en Grèce. A partir de ces héros, ils énumérèrent leurs descendants jusqu'à Persée, puis ils ajoutèrent : Celui-ci étant arrivé en Egypte à l'occasion que rapportent aussi les Grecs, c'est-à-dire après avoir enlevé en Libye la tête de la Gorgone, visita notre ville et nous reconnut tous pour ses parents ; avant de faire le voyage, il avait appris de sa mère le nom de Chemnis, et c'est par son ordre que nous avons institué des jeux gymniques (2) ».

Les grandes fantasias dont parle le père de l'histoire figurent plusieurs fois sur les monuments, à partir du règne d'Aménophis III (3), et avec un caractère exotique très marqué. Le roi régnant était censé planter lui-même un grand poteau (4), sorte de mât de cocagne étayé par d'autres poteaux obliques au long desquels grimpaient les assistants, la tête ornée de plumes : au haut du mât se trouvait une représentation de l'habitacle du dieu, ce qui correspond sans doute à la timbale des jeux modernes.

(1) I, 24.
(2) II, 91, traduction Giguet.
(3) Gayet, *Le Temple de Louxor*, figures 59 et 100.
(4) *Denkmaeler*, IV, pl. 42, b.

Un tableau relatif à la fondation du temple de Dendérah montre bien, par ses textes, que cette fête était réservée aux étrangers. Le roi, qui lève en présence du dieu le maillet servant à planter le poteau, dit : « Je t'amène les grands chefs de la Nubie (Kenset), les barbares de Punt (l'Arabie) ; vers toi se précipitent les archers de l'Asie avec leurs tributs ; ils se prosternent devant tes esprits, ils célèbrent leurs rites pour satisfaire ton cœur : que ta Majesté se réjouisse de les voir. » Lui-même, le roi est appelé « l'adolescent au bras meurtrier, le chef des pays du Sud, le seigneur de la terre, le guide des grands, celui qui ouvre la voie, le maître des deux diadèmes (de la haute et de la basse Egypte), le très vaillant, Horus vainqueur, qui terrasse les nègres en Ethiopie ». Khem lui dit : « Je te donne toutes les contrées comme sujettes ; je te donne tous les pays étrangers avec leurs tributs. C'est ce que dit Khem Ammon-Ra, le mari de sa mère, le dieu divin qui habite Dendérah, celui qui élève le bras, le roi des dieux, qui donne les fruits, puissant en son corps, à la belle face, aux plumes hautes, celui qui repousse (l'ennemi), qui vient en sa force, qui étend le bras, le souverain des pays étrangers, à l'âme sainte (?), le beau triangle (zodiacal) de Punt, le maître de la joie du cœur (titre lunaire), sorti d'Isis, le dieu aimable et chéri. » Derrière Khem se tient Isis, « l'habitante du nome Arabique, la mère de Khem, résidant à Apu (Panopolis), la grande Isis, qui protège son fils Horus, le dieu auguste, supérieur des pays étrangers, le *Meriti* (l'aimé, peut-être le Pamylès (1) de Plutarque), le maître des Hanebu (les Grecs) » (2).

Les apparitions de Persée dont parle Hérodote sont sans doute les apparitions ou « sorties » qu'on fêtait régulièrement au premier mois des moissons, à la panégyrie de Khem. Quant à la sandale de Persée, elle rappelle incidemment une singulière croyance des riverains du Haut Nil (3), sur l'an-

(1) Plutarque, *Isis et Osiris*, 12.

(2) *Dendérah*, I, pl. 23.

(3) Bruce, *Voyage aux sources du Nil*, VI, p. 658-9.

nonce de la crue par un nuage ayant la forme du pied d'un homme. Un hymne du temps des Ramessides dit à Khem : « Toi qui ouvres (la nuée ?), qui es seigneur des vents sur le fleuve ; tu es le grand qui envoie le .... dans le champ. Rannu (la moisson) y demeure par ta...... » (1)

Le débordement du Nil, en effet, est causé par des pluies et précédé par des rosées que symbolise encore aujourd'hui *la goutte* : dans la nuit du 4 au 5 juin une goutte tomberait du ciel dans le fleuve, et la nuit de la goutte est une date fériée que mentionnent les calendriers arabes. Il y a là un souvenir de l'ancienne fable d'après laquelle les larmes d'Isis produisaient la crue en tombant dans le fleuve (2). Les textes hiéroglyphiques disent qu'Isis « pleura des torrents » (3), et on retrouve la trace de cette superstition jusque dans les pyramides : « la nuit du grand flot de larmes issu de la grande déesse (4) ». Un texte ptolémaïque mentionne aussi « la nuit de la grande pluie » (5).

III.

Le dieu Khem recevait le surnom de « prince des rosées » notamment à Panopolis (6), et, sous ce titre, les textes le reportent vers le Haut Nil et l'Ethiopie, pays des pluies qui amènent les crues. Quoi qu'il en soit des rapports de Khem avec l'inondation, ces textes sont fort instructifs en ce qu'ils font de lui un dieu plus ou moins exotique.

Voici ce que dit un hymne du moyen Empire (7) : « Adoration de Khem, exaltation d'Horus au bras levé. Salut à toi, Khem, en tes sorties, dieu aux plumes hautes, fils d'Osiris, enfant d'Isis, Dieu grand dans Sennu (temple de Panopolis),

(1) De Rougé, *Mélanges d'archéologie*,, IV, p. 130.
(2) Pausanias, X, 32.
(3) Chabas, *Le Calendrier Sallier*, p. 106.
(4) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 21.
(5) *Denkmaeler*, IV, pl. 67.
(6) de Rougé, *Mélanges d'Archéologie*. III, p. 104.
(7) Pierret, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 60, stele c 30 du Louvre.

grand dans Apu (Panopolis) et dans Coptos, Horus belliqueux, maître de l'effroi, qui fais tout taire, souverain de tous les dieux, prince des rosées, qui descends du pays des Madjaiu (ou qui descends en Madjaiu ?), terreur de la Nubie ». Mêmes détails dans le grand hymne à Ammon du papyrus de Boulaq n° 17, qui date de la bonne époque : « Les dieux aiment son parfum quand il vient de Punt (les côtes de la Mer Rouge, Arabie et Ethiopie), prince des rosées, qui descends (du) pays des Madjaiu (ou en Madjaiu), belle face qui vient de Ta-neter (l'Arabie) (1). » Le même texte l'appelle « Maître des Madjaiu et Prince de Punt (2). » Dans la chambre de Khem, au temple d'Edfou, le dieu est dit « Madja de Punt et Madja de l'Est, guide des marchandises de Punt (3), » ou bien « homme de l'Est, qui dirige les marchandises de Punt (4). » Dans les deux derniers passages, le mot Madja varie avec celui d'homme (étranger), parce que son sens s'était fort étendu en Egypte, où il a fini par signifier soldat en général.

Malgré l'emplacement méridional de leur pays, les Madjau ou Madjaiu, si souvent mis en rapport avec le dieu, n'étaient pas nécessairement une population nègre et les tableaux égyptiens ne les représentent pas ainsi. La stèle bien connue de Kha-hap, chef des Madjaiu, donne le portrait du personnage, tête forte et barbe en collier (5) : ce n'est pas un égyptien, et ce n'est pas un nègre non plus, loin de là.

Toutefois, Khem était aussi un dieu des noirs. Du temps de Ramsès II et de Ramsès III, la grande fête thébaine dont il a déjà été parlé se célébrait en l'honneur de Khem, figuré par un taureau blanc, à la nouvelle lune du premier mois des moissons (Pachons) : c'était la fête de la moisson, et le roi y coupait une gerbe. Mais ce qui a trait à la patrie de Khem

(1) II, l. 4-5.

(2) I, l. 3.

(3) De Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, p. 396 et 399.

(4) Id., p. 404.

(5) *Zeitschrift*, 1874, p. 109.

plutôt qu'aux récoltes, c'est qu'un prêtre noir, *le nègre de Punt*, prenait part à la cérémonie et récitait un hymne (1) :

« O ébène, Khem, noir comme poix (cf. chanson de Roland, 163, Sarrazin noir comme poix fondue, « issi est neirs comme peiz k'est demise ») ! Salut à toi, Khem, maître de Sennu et d'Apu, et du lapis vrai (allusion aux mines ou au trafic) ! Que ta face est puissante, (quand) tu es un taureau venant des pays étrangers ! Que ton cœur se réjouisse, tu es accepté pour roi des dieux ! »

Une seule fois, semble-t-il, un autre dieu est traité de nègre, mais ce dieu est Horus, si fréquemment assimilé à Khem : on lit à Edfou que le fils d'Isis et d'Osiris, étant un nègre d'Ethiopie, triompha de Set, d'où il résulta des réjouissances dans Kenememt, l'Oasis d'El-Khargeh (2).

Deux autres traditions, postérieures à l'établissement du christianisme, représentent comme noirs les dieux de Chemmis et de Coptos. Makrizi, cité par Quatremère (3), rapporte que le temple de Coptos avait pour génie une jeune fille noire tenant un enfant de même couleur (Isis et Khem-Horus). D'autre part, l'auteur de la vie du moine copte Schnoudi raconte qu'il y avait dans la ville d'Akhmim (Chemmis, Panopolis), au milieu du marché, une grande statue de bronze qui rendait des oracles et guérissait les malades : Schnoudi, en lui faisant percer le talon, expulsa le diable qu'elle cachait. « Le diable se dissipa comma une fumée et s'écria : « Je sors de cette statue, ô moine Schnoudi, à cause des tourments horribles que je viens d'endurer à ton occasion. » Puis il prit la forme d'un nègre d'Abyssinie d'une haute taille et d'une horrible figure (4) ».

Dans ces conditions, il est naturel que Khem-Horus ait passé pour père des races noires. Au Livre de l'Enfer où il est question du jugement dernier, les hommes par excel-

(1) *Denkmaeler*, III, pl. 163.

(2) Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, pl. 4, l. 1.

(3) *Mémoires historiques et géographiques sur l'Egypte*, I, p. 149.

(4) Amélineau, *Les Moines égyptiens*, p. 325.

lence, c'est-à-dire les habitants de l'Egypte et du désert égyptien, les Amu ou Sémites et les Tamehu ou Libyens (blonds), sont nés de l'œil solaire, mais les noirs proviennent directement d'Horus dans son rôle obscène, par conséquent dans son rôle de Khem (1). De même, au Livre de la Nuit des hypogées royaux (2), les peuples figurent devant Horus-Khem dans un ordre qui indique bien leur rapport de moins en moins direct avec lui : les Nègres, les Madjaiu, les Tamehu, les Amu, enfin, les hommes de l'Egypte et du désert.

(A continuer.) E. Lefébure.

---

(1) *Denkmaeler*, III, pl. 135-6.
(2) Champollion, *Notices*, II , p. 671.

TCHOU-HI

ET

LES CHINOIS MODERNES, SES DISCIPLES

SONT-ILS ATHÉES ?

SYSTÈME DE P. LEGALL, J. BOONE, ETC.

L'an passé j'avais dit quelques mots de cette question si importante pour l'histoire de la religion en général. Aujourd'hui on me demande de compléter cette démonstration naturellement insuffisante, en donnant à celle-ci l'étendue qu'elle comporte et à l'argumentation, une solidité inattaquable. C'est ce que je me propose de faire dans cet article.

On se rappellera sans doute que le débat a été réouvert par un mémoire du R. P. Legall missionnaire à Zi-ka-wei, dans lequel le savant Jésuite soutenait la thèse de l'athéisme complet. Il s'appuyait sur le texte d'un exposé du système de Tchou-hi puisé dans la grande encyclopédie philosophique intitulée SING-LI-TA-TCHUEN ou *Mémoire complet (du système) de la Nature et du Principe rationnel* (1).

Comme je le disais alors, ces textes pris isolés ne donneraient guère une idée favorable des conceptions ontologiques du philosophe chinois et de son école. Mais le reste de ses écrits jette tout un nouveau jour sur ces principes interprétés avec des moyens insuffisants et nous force à porter sur son œuvre un tout autre jugement. Des textes plus récents nous démontreront que l'école moderne n'a point

(1) On se rappellera sans doute aussi l'erreur du distingué sinologue lequel croyant que j'avais traduit le même livre, s'étonnait de ne point se retrouver dans ma traduction et de n'avoir pu en profiter. En réalité j'avais *résumé* le texte du *Sing-li tsing-i* assez différent du premier.

dégénéré de son fondateur ; tout au contraire. Nous allons donc recueillir et examiner avec soin et les uns et les autres.

Il ne sera pas sans doute inutile de redire à nos lecteurs ce qu'était le personnage dont nous avons à nous occuper.

Tchou-hi est le célèbre philosophe qui résuma, commenta et fit triompher les doctrines de l'Ecole nouvelle, ou Ecole du système de la Nature fondée au XIe siècle par un groupe de philosophes novateurs. Persécuté pour sa doctrine qui semblait contredire celle des *Kings*, Tchou-hi, mourut dans l'exil et la disgrâce ; mais après sa mort, sa mémoire fut réhabilitée et l'influence de ses enseignements est assez grande encore sur les lettrés chinois.

Or cet enseignement, le voici tel que le résume le *Sing-li-tsing-i*. « Entre le ciel et la terre tout est composé de *khi* et de *li* (1). » Le *khi* (2) est la substance soumise à la forme, le formatif des êtres. Ainsi quand les hommes et les choses vinrent à l'existence il se manifesta ce *li* et après cela fut la nature des êtres.

Il se manifesta aussi le *khi* et après cela fut la forme extérieure.

Le *li* est sans forme ; le *khi* est la partie grossière et comme le sédiment de l'être.

Originairement ils n'existent pas séparément, ils ne peuvent être séparés ; mais dans leur action c'est le *li* qui a la priorité.

Dans la distribution qui forme chaque être le *li* est au sein du *khi* ; sans le *khi* le *li* n'aurait pas de base, de point d'appui.

Le *khi* forme les 5 éléments : métal, bois, eau, feu et terre.

Le *li* forme les 4 vertus cardinales : bonté, justice, révérence et sagesse.

(1) Ce mot dans son sens figuré est défini : la juste règle ou mesure existant par elle-même.

(2) Est proprement un souffle, c'est ici la matière première à l'état vaporeux, invisible et sans forme.

Quand le *li* se distingua il y eut ciel et terre ; sans lui point de ciel et de terre, point d'homme ni d'êtres matériels ; rien pour les soutenir ou les contenir convenablement.

Dès qu'il y a *li* il y a *khi* qui se répand, produit et entretient les choses (*wuh*). Cela se fait ainsi : Le *li* existant est le fondement, le principe du *khi* qui se répand (1) et produit ses effets.

Le *Tai-kih* (2) dont parlent d'autres philosophes n'est que le *li* du ciel de la terre et de tous les êtres visibles ; il réside en eux en général et en chaque être en particulier.

Le principe rationnel du ciel (tao) est le *li* ; le Yin et le Yang et les 5 éléments sont le *khi*.

Le *li* est sans forme sans trace visible ; le *khi* a une forme sensible.

Le *li* est infini, sans limite ; le *khi* est borné. Le *li* est unique en son principe ; le *khi* est de dix mille espèces. Aussi le *li* lui est antérieur. Le *Tai-kih*, ou principe suprême (3), est la même chose que le *li*. C'est le *li* autour duquel le ciel et la terre viennent se disposer, auquel toutes les choses se rattachent comme les gites à la poutre principale.

Le *li* est au centre de tout, domine tout. Il comprend tout, il est le terme de tout ; il perfectionne tout (Voy. *Li-khi* f° 1 et 2).

Voilà le texte de Tchou-hi sur lequel s'appuie le P. Legall et le seul qu'il donne comme preuve. Si l'on s'en tenait à cela, on pourrait certainement considérer ce philosophe comme matérialiste, ou plutôt comme panthéiste, car le *li* de son système représente assez fidèlement l'esprit moteur de la matière du panthéisme.

Je dirais, « on pourrait », car cela n'est pas même néces-

(1) Litt. (ou) « manifesta », ou « répandit ».

(2) Le *Tai-kih* est le principe sans principe de la philosophie de Tcheou-tze le fondateur de l'école ; d'où dérivent le *Yin* et le *Yang* et par eux tous les êtres.

(3) Au sens propre le Tai-kih est le haut sommet, la poutre supérieure, le faite du toit. Le *Yin* et le *Yang* s'y rattachent comme les autres poutres à la poutre faitière.

saire. Si l'on considère bien les termes du Tchou-hi, sans en étendre la compréhension, on constatera aisément qu'ils n'excluent pas l'existence d'une divinité ayant une existence indépendante du *li* et du *khi*. Voici, en effet comment Tchou-li s'exprime :

« Entre le ciel et la terre sont le *li* et le *khi* ». Il n'entend donc pas désigner dans cette phrase tout ce qui existe ; mais simplement ce dont sont composés tous les êtres qui remplissent l'espace entre le ciel et la terre, c'est-à-dire en style chinois, tous les êtres visibles. Tchang-tze, son maître, disait formellement : Tout ce qui a forme et parties est *khi*. Tout ce qui est pur, impénétrable, sans forme, est *shen* « esprit ».

L'esprit et les esprits étaient donc, dans l'école, exclus du *khi* inséparable du *li* (1).

Mais il ne suffit pas de ce témoignage extérieur ; nous avons les paroles même de Tchou-hi qui prouvent qu'on l'a jugé sur des témoignages incomplets. Il nous serait impossible de reproduire tous les passages qui expliquent sa pensée ; bornons-nous à quelques-uns des principaux.

1. Ce qui nous est donné par décret du ciel est le destin, le mandat, *ming*. Ce que nous en recevons est la nature. La nature c'est le décret du ciel (*ming*) que l'on peut comparer à celui d'un souverain (2).

2. Le ciel est principe rationnel, le *ming* est la nature et celle-ci est aussi principe rationnel (3).

3. Quand le Shi-king et le Shu-king disent que le *Ti* est irrité, cela veut désigner exclusivement l'auguste Shang-ti ; ou qu'il fait descendre des calamités sur le peuple, cela montre qu'il est le maître souverain (4).

4. Vous demandez ce qu'est la nature ? Ce mot comprend le *khi* et le *tchih* (5), le destin designant le *khi* et le *li* réunis.

(1) Voir le Tcheng meng I. 1. (f. 8 rév. l. 4 grande).
(2) *Sing-ming* f. 2 n° l. 1.
(3) f. 6 l. 5.
(4) Sing-ming f. 7 l. 8 et 8.
(5) f. 10 fin. et 11 int.

Le ciel distribue le *khi*. — Son décret est unique en soi ; mais quand le khi est réparti (par lui) il y a des inégalités (1).

5. Le ciel en engendrant l'homme lui enseigne grandement les lois de raison et de morale (tao-li) (2).

6. Tout en l'homme du commencement jusqu'à la fin est (réglé par le) destin ou ordre du ciel, mais on doit distinguer le destin régulier par soi-même et celui qui est le produit des circonstances (3). Ce qui est donné originairement et réparti au sein du peuple est le destin par soi, régulier. Mais bien qu'on ait reçu de lui la nature du principe vital et de la pensée on peut ne point être entièrement conforme à la pensée du ciel.

7. Parmi les dispositions accidentelles il y en a qui sont conformes ou opposées aux volontés du ciel, et inégales. Bien qu'alors le ciel ne domine pas là où il n'est pas maître et obéi cependant, comme alors il donne les biens aux bons et les maux aux méchants, son décret n'est point contredit (4) et par cette rétribution l'homme averti se corrige et retourne à son destin primitif.

8. La nature de l'homme est son *khi* complet donné par le ciel. (V. f° 13. l. 4).

Ces passages suffiront pour nous donner une idée complète des doctrines de Tchou-hi. Il ne faudra pas un long raisonnement pour démontrer qu'ils éclairent ces doctrines d'une toute nouvelle lumière et que c'est pour les avoir ignorés que l'on a mal apprécié le système du penseur chinois.

Mais revenons à notre sujet.

Il est évident, par ces extraits, que Tchou-hi admettait d'autres agents dans le monde, que le *li* et *khi* et qu'il reconnaissait notoirement les deux principes divins des anciens Chinois, le *Tien*, le ciel et le dieu Shang-ti. Comme

(1) f. 11, n° 1. 2.
(2) 11° 4.
(3) Litt. celui qui se rencontre comme fortuitement.
(4) Sing-ming f. 12. l. 1-6.

on vient de le voir, d'après Tchou-hi, la nature des êtres est le produit de la volonté, du décret souverain du *Tien*, du *ming*. Or ce mot *ming* désigne proprement l'ordre d'un maître suprême qui confère une fonction, un titre à un individu qui dépend de lui. La nature des êtres dépend donc du *Tien* ; or cette nature comprend le *li* et le *khi* comme cela est dit clairement ci-dessus.

De ces deux simples lignes il résulte deux *data* très importants :

Quand Tchou-hi enseigne qu'entre ciel et terre il n'y a que *li* et *khi*, il excepte le ciel lui-même, si pas la terre, puisque c'est le ciel qui est l'auteur ou tout au moins, le formateur du *li* et du *khi* qui sont compris dans la nature, produit de son œuvre.

Ce ciel, *Tien*, est si peu le *li* inhérent à tous les êtres qu'il engendre les hommes et leur enseigne les lois morales. Le ciel a des volontés et des prescriptions morales que l'homme peut violer, manquant ainsi son destin, mais le ciel n'est pas désarmé devant cette révolte de l'homme prévaricateur ; il récompense les bons et punit les méchants ; il est le maître des calamités célestes et terrestres et les distribue à sa volonté.

C'est bien là, la doctrine antique, le contrepied de l'athéisme que lui attribue notre auteur. Nous verrons plus loin ce qu'est le *Tien* dans la pensée de Tchou-hi.

Si ce philosophe reconnaît le *Tien* comme être divin, constituteur du monde, vrai représentant de la Providence divine, selon le christianisme il n'en croit pas moins au *Shang-ti* des ancêtres de la race chinoise. Nous avons vu ce texte où il rappelle ce que les vieux Kings disent de sa puissance et il a soin d'y ajouter cette explication que le *Ti* dont il est question est le *Hoang-Shang-ti*, le Shang-ti auguste plein de majesté. Cette expression est digne de remarque. Elle prouve que dans la pensée du philosophe, les termes bien connus : *Hoang tien Shang-ti*, doivent être traduits non « le souverain supérieur auguste ciel » mais « le souverain supérieur du ciel auguste ».

Ce qu'est Shang-ti aux yeux de Tchou-hi cela nous est révélé par une autre sentence de cet auteur, sentence que nous avons rapportée précédemment et qui est ainsi formulée :

« Faites toutes vos actions comme étant en présence de Shang-ti ».

On ne prétendra pas sans doute que Tchou-hi, pour inspirer la crainte du mal et engager à la pratique de la vertu, exhorte ses disciples à se rappeler qu'ils ont devant eux un facteur cosmique matériel et aveugle qui ne peut rien connaître et ne peut rien rétribuer. Ce serait lui prêter une pensée absurde dont il était certainement incapable. Shang-ti était donc pour lui un dieu vivant et véritable et son nom était synonyme de *Tien* qui désigne le même être au point de vue de sa providence.

Cela est d'autant plus vrai que Tchou-hi qualifie Shang-ti de maître souverain dispensateur, *Tchu-tsai*, comme les anciens commentateurs des Kings.

Il nous reste à prouver que par cette appellation de Tien, Tchou-hi entend désigner un être personnel, intelligent, maître du ciel et de la terre, et que pour lui *tien* est synonyme de Shang-ti et que l'un et l'autre n'ont rien de commun avec le ciel matériel, comme on l'a prétendu trop souvent. Cette preuve ne sera pas difficile, car pour la faire nous avons les textes les plus clairs et les plus formels. Voici d'abord comment Tchou-hi s'exprime au commencement de son commentaire sur le Ta-hio pour expliquer l'expression *ming-tek* (1), « puissance intellectuelle, vertu intelligente ».

La *ming-tek*, dit-il est ce que l'homme reçoit du ciel ; c'est l'intelligence immatérielle (2) et sans obscurité et qui procurant à tous le principe rationnel (*li*) se prête à tous les actes humains, convient à toutes les affaires pour les diriger.

C'est donc le *Tien* qui donne l'intelligence et qui par conséquent la possède, car on ne donne pas ce qu'on n'a pas. Et c'est cette puissance qui donne le *li* ; celui-ci dépend

(1) § 3.

(2) Litt. « vide » *hü* ; c'est-à-dire sans être sensible.

donc du ciel. Ainsi le *Tien* est un être intelligent, personnel et supérieur à tout.

Ailleurs Tchou-hi nous donne du mot *Tien* une explication plus claire et plus précise encore. On la trouve au Livre XLI f° 25 de ses œuvres complètes (1).

Son disciple Kuang-tchong après avoir cité le passage du Shi-king où il est dit que le ciel voit les regrets du peuple et comprend ses sentiments, ses pensées, demande si ce qu'on appelle le ciel est bien la raison, le *li*.

Voici la réponse de notre philosophe :

« Le ciel c'est assurément la raison *li* ; c'est aussi la voûte azurée. Enfin celui qui trône en haut et qui est gouverneur souverain du monde, c'est encore le ciel. Comment est-ce possible ? le voici.

Il faut pour savoir quel sens il y a lieu d'adopter en un passage déterminé suivre ce qu'exige l'endroit où ce terme est employé. Tantôt ce sera l'un et tantôt, l'autre. » Or ici il est évident qu'il ne peut être question ni du ciel matériel, ni de la raison abstraite, mais uniquement d'un Dieu personnel, maître du monde.

Un autre passage des écrits de Tchou-hi n'est pas moins explicite. Nous y lisons en effet : « tantôt le *Tien* est le *li* ; mais c'est aussi la voûte azurée d'en haut ; tantôt celui qui réside en haut et la souveraine puissance, le gouvernement du monde est aussi (appelé) le ciel *Tien*. Il faut bien prendre garde de se tromper à ce sujet (2). »

C'est assez clair. Tchou-hi reconnaît et proclame l'existence d'un maître souverain, gouvernant le monde, *Yeu tchu tsai tche*, qui réside dans les hauteurs du ciel et entièrement distinct du *li* ou principe de raison qui est comme la raison d'être et la mesure de chaque être, inséparable de toute existence. Il est donc absolument faux de dire que Tchou-hi ne connait que « matière et raison impersonnelle » et que sa doctrine est athée. C'est tout le contraire qui est vrai.

(1) De l'édition publiée sous Kang-hi.
(2) Voir au Kiuen XLIX f. 25 des œuvres complètes.

Mais ce n'est pas tout, car on dirait que Tchou-hi s'est attaché à démentir ceux qui l'accuseraient plus tard de ne voir en tout que la matière. Voici une série de textes authentiques qui ne laissent place à aucun doute :

1. Dans son commentaire de l'appendice du *Shuo-kua* du Yi-king, a propos du passage où il est dit que *Ti* sort, vient de l'orient pour produire les êtres, Tchou-hi ajoute cette réflexion :

Ce *Ti* c'est le souverain maître du ciel et de la terre. *Ti tche Tien-ti tchu tsai* (1).

2. A propos du *ming* ou « ordonnance céleste », il écrit ces mémorables paroles. « On me cite ces mots de Tcheng-tze : Quand on veut désigner le Maître souverain gouverneur, on dit *Ti* (l'empereur, dominus). On me demandera qui est ce Maître, ce Ti ; je réponds :

Il y a certainement un Maître souverain, car le ciel très fort et très rapide roule de soi-même sans s'arrêter. Or la cause de ce mouvement, c'est certainement qu'il y a un Maître suprême qui le gouverne (2). »

3. Il y a une raison supérieure qui nous enseigne les vrais principes qui sont le *li* et c'est ainsi après cet enseignement que nous les connaissons.

4. A propos de l'apparition du Seigneur (*Ti*) à Kao-tsong rapportée dans le Shu-king, notre philosophe s'exprime ainsi :

« On dit que *Ti* signifie seigneur et qu'il est sans figure, sans forme extérieure. Expliquer ce Ti par le *Yu hoang Shang-ti* des croyances populaires c'est hors de propos. Si Kao-tsong vit en songe le *Ti* qui lui donna un ministre d'état, il est nécessaire que ce *Ti* existe. Nier cela et dire que ce *Ti* est la raison du ciel, *Tien-li*, c'est impossible (*puh-ho*).

5. Dans son commentaire sur l'ode *King tchi* des *Shi* Tchou-hi dit expressément : « La raison du ciel (*Tien tao*)

(1) Voir le Yi-king grande édition de Kang-hi Ki, XVII f. 10.
(2) Ki. XLIX, f. 27.

est très intelligente (ming). *Ne dites pas il est très élevé* (loin de nous), *il ne nous voit pas*. Le Tien est très clairvoyant, et entend tout. Il scrute tout toujours ; il inspecte tout ; on doit le craindre. » L'intelligence du ciel s'étend à tout, on doit donc toujours être attentif sur soi-même. Il est clair par toute l'ode que le ciel est irrité. Savoir cela et ne pas veiller sur soi, est-ce savoir qu'il nous voit constamment ? »

6. Et dans son commentaire du Shu King au chap. *Thang Kao*, il dit encore : « Le Tien sait le bien et le mal (que nous faisons) comme s'il notait et comptait (tous les mots). Si vous avez quelque excellence, si vous faites quelque bonne œuvre cela est et demeure dans le cœur de Dieu (*Ti*). Si nous commettons des fautes elles demeurent dans le cœur de Tien également ». Rien ne peut être plus clair et plus explicite que cela. Ce Tien (égal à Shang-ti) qui monte et descend, qui voit et entend avec clarté parfaite, qui voit les actes et les pensées, qui les compte et les punit ou récompense n'est ni un agent matériel ni même l'esprit-monde du panthéisme.

Nous retrouvons encore ici l'idée exprimée plus haut : faites tout comme en présence de Shang-ti.

7. Au *Je-ki* ou « commentaire journalier » publié au siècle passé, Tchou-hi explique ainsi les qualificatifs *tsong-ming* appliqués au Tien.

« L'intelligence du ciel s'étend à tout. Dire que c'est là l'intelligence du peuple cela n'est point cela. Le ciel ne parle point et on le croit ; il n'est point irrité et on le craint. Il Il est la vérité c'est pourquoi on le croit ; il est sans affection particulière, c'est pourquoi on le craint. Le ciel incompréhensible est esprit, *Shen*. L'esprit éternel et sans changement s'appelle *Tien*. »

Le savant Sinologue n'a pas seulement émis la thèse que Tchou-hi était un athée parfait, mais il prétend encore que son influence a rendu la Chine complètement athée et que tous les philosophes chinois après lui professent la même doctrine.

Mais c'est là une seconde erreur toute semblable à la première.

Il y a, en effet, des textes très nombreux qui attestent le contraire, et des récits authentiques de missionnaires ou résidants européens qui constatent tout l'opposé.

Il y a certainement un certain nombre de lettrés qui ont perdu toute notion de la divinité et cette absence de conception théologique se manifeste dans plus d'un ouvrage. Il n'est pas rare de rencontrer des Chinois qui ne voient plus dans le *Tien* qu'une essence abstraite ou matérielle ; mais ce n'est pas le cas chez le plus grand nombre et beaucoup même après avoir paru dépourvu de toute notion spiritualiste finissent à la suite d'explication précise par constater que notre définition de la divinité répond à ce qu'ils pensent au fond du Tien. On peut voir cela dans le livre du P. de Magalhaens et autres. Mais notre attention doit se porter surtout sur les philosophes et leurs ouvrages. Ici nous n'avons que l'embarras du choix, tant les témoignages sont nombreux. Prenons-en quelques-uns au hasard.

1. Voici d'abord Yu-wen-tze ou Yu-shi, dans son dictionnaire *Ping tse tsien* article *Tien*, qui dit :

« S'il n'y avait dans l'univers que le *khi* en ses perpétuelles révolutions et le *li* qui le suit dans ses évolutions rotatoires sans qu'il y eut un Maître souverain très intelligent, très sage, quel est donc, je le demande, celui dont le Shu-king dit qu'il aime et n'aime pas, qui récompense et punit. Qui, si ce n'est celui que nos king appellent le *Hoang Shang-ti* « l'auguste souverain empereur » ? Nous sommes sans cesse devant lui et tremblants de crainte devant sa majesté. Au lieu de nous contenir, de nous garder nous-mêmes, nous osons comme lutter contre lui, lui résister. Et plus loin : « Ce qui n'est pas et qui est cependant c'est le ciel. »

Voilà une phrase encore qui fera interpréter faussement les idées de l'auteur : « Ce qui n'est pas » pour les penseurs chinois, c'est ce qui est pour nous comme n'existant pas, ce que nos sens ne peuvent appréhender et qui est pour eux comme n'étant pas.

Le sens de cette phrase est donc : Ce qui est immatériel, invisible, accessible à nos sens et pourtant bien réel, c'est le ciel, le *Tien*. Ce Tien n'est pas la voûte azurée ; mais un être spirituel, une autre manière de désigner Shang-ti.

2. Liang-Yin qui vivait sous la dynastie mongole (XII-XIVe siècles) dit dans le *Yi tsan i* : « Ti (Shang-ti) est le maître souverain du ciel, le producteur et perfectionneur de tous les êtres, il n'est rien qui ne provienne de lui ».

3. Yuen liao fan, sous la dynastie suivante, rapporte ces paroles de *Kieu sun* de la même époque. « De tous les esprits célestes celui qui mérite tous les respects c'est *Ti*. Les Kings l'appellent *Hao Tien Shang ti* « le suprême souverain du ciel élevé. » *Ti* nous apprend qu'il est maître et seigneur (*tchu tsai*). *Tien* ajouté avec *hao*, très clair, veut dire que son pouvoir s'étend au plus haut des cieux. *Shang* (summus) indique qu'il n'y a pas de maître au-dessus de lui. Il est l'extrême et l'on ne peut rien lui ajouter. La grandeur du ciel ne peut se dire.

La majesté de Ti est sans égal. Dans tout l'univers il n'y a pas un être que le ciel ne produise, pas une affaire que Ti ne dirige. »

4. Wang-tsiao, l'auteur du Jih-ki, au passage du Shu-king où il est dit que Yao offrit le sacrifice *Loui*, combat l'opinion de ceux qui prétendent que ce sacrifice s'offrait au ciel et à la terre réunis.

On ne peut les unir dans un même sacrifice, dit-il ; c'est une opinion fausse qui ne mérite pas d'être réfutée. L'auguste seigneur du ciel est digne d'un respect supérieur et n'a point d'égal.

5. Le rituel des Ming contient des passages qui témoignent des cròyances des gens éclairés de la race essentiellement chinoise. Son langage est des plus élevés. Le savant prof. Legge en a donné de longs extraits traduits dans son excellent ouvrage intitulé *The notions of the chinese concerning god and the spirits*. Nous nous contenterons d'en reproduire le passage le plus important. C'est la prière principale du sacrifice à Shang-ti.

Je porte mes regards vers toi seul, o mystérieux créateur !
Dans l'immense voûte impériale du ciel.
Par les cérémonies suprêmes, je t'honore et révère.
Ton serviteur n'est qu'un roseau, un saule ;
Le cœur d'une fourmi, d'un ver.
Prosterné devant toi j'ai reçu le céleste mandat.
Je reconnais profondément dans mon cœur le sentiment de mon ignorance.
Dans ton splendide char, descends vers l'autel.
Ton serviteur, comme il convient, courbe la tête jusqu'à terre.
Tous mes officiers sont rangés ici en ordre.
Tous les esprits sont à tes côtés comme des gardes.
Ton serviteur se prosterne allant vers toi,
Regardant respectueusement en haut, vers ton cortège impérial.
Accepte nos offrandes et regarde-nous d'en haut
Nous qui adorons ton pouvoir inépuisable.

Voilà certainement une hymne du caractère théistique le plus tranché. On croirait voir Abraham devant Dieu.

Shang-ti seul est Dieu, les esprits sont ses officiers, sa garde. En leur parlant, l'empereur emploie le terme de majesté *tchin* ; vis-à-vis de Shang-ti il n'est qu'un sujet *tchīn* comme tout autre homme.

Dans une autre prière, nous lisons qu'au commencement quand tout était chaos et confusion, la Majesté spirituelle de Shang-ti apparut, gouvernant le monde, et sépara les éléments pur des impurs, forma le ciel, la terre et l'homme.

O Ti ! tu séparas le Yin et le Yang et leur pouvoir formateur se manifesta. Tu produisis le soleil et la lune et tous les êtres.....

Nous amenons nos officiers et nos peuples pour vénérer le grand nom de Shang-ti du ciel auguste qui a fait les êtres vivants comme un potier (ses vases).

. . . .

Ces paroles sont très remarquables, car elles expliquent la doctrine de Tchu-hi touchant l'origine et la formation de l'Univers tout comme la conception du ciel et de Shang-ti.

Le char originaire, état confus des éléments du monde, c'est le *Khi* renfermant le *Li* de notre philosophe et dont le

potier céleste a tiré tous les êtres particuliers. Tchou-hi l'énonce clairement dans le passage suivant :

« Le grand créateur (*Ta tso*) forma tout en une fois, puis s'arrêta et ne revint plus à son œuvre de création. » *Yi héu pién héu erh.*

De même commentant le Kua 17 du Yi-king il dit que Shang-ti est le souverain suprême et le régulateur du ciel et de la terre. *Ti tchẹ, t'ien tị tchi tchu tsai.*

La dynastie du Ming était la dynastie chinoise par excellence et bien que son fondateur fût bonze de Bouddha, les vieilles croyances chinoises avaient repris leurs droits sur la famille régnante. Aussi les retrouvons-nous chez les auteurs de l'époque.

Hu ping wei écrivain du XIII[e] siècle expliquant ces paroles du Yi-king (Shuo kua) : « Ti vient de l'est pour produire les êtres », s'exprime en ces termes :

« C'est là l'ordre de la production des êtres. Mais qui les a créés ? qui les a achevés ? Il y a nécessairement un maître suprême qui a fait tout cela ; c'est pourquoi on l'appelle *Ti*, « le souverain monarque ».

Au commentaire du Yi-king : *Yi king ti tchu*, il est dit que Shang-ti est le grand créateur (*Ta tsao*) qui donne le bonheur au peuple, qu'il y a des Esprits présidant aux nuages et à la pluie, mais qu'en cas de sécheresse, le peuple sentant que leur secours est vain, crie vers le ciel, vers Shang-ti qui peut seul donner la pluie et la prospérité.

Au commentaire *Tcheng kiai* nous trouvons un extrait de *Yao Shin-Yen* où il est dit que Shang-ti trace un chemin qui nous conduit au bien ; ceux qui le quittent sont abandonnés du ciel. A quoi *Tchu Fong-tching* ajoute ces paroles : Récompenser le bien et punir le mal est le procédé du ciel. Quoiqu'un homme ait fait, s'il se purifie il pourra offrir un sacrifice à Shang-ti.

Un auteur plus récent *Yuen-mei* témoigne des mêmes croyances par cette phrase incidente : « Sans l'habileté nécessaire le créateur lui-même n'aurait pu faire tous les êtres ».

Dans un ouvrage qui date de 1726 : *L'Examen de l'antiquité*, nous lisons ce qui suit :

« Il n'y a qu'un seul *Ti* et pas plus ».

Enfin dans un pamphlet publié à Canton contre le christianisme, il y a une quarantaine d'années, les lettrés chinois affirment leurs doctrines en ces termes :

Quand nous rendons grâces au Tien, vous voudriez que nous nommions expressément Shang-ti. C'est là l'idée d'un homme stupide. En employant le mot *Tien* nous faisons comme celui qui (parlant de l'empereur) dit *Sa sainte majesté*, n'osant pas proférer son nom (1).

Ce n'est point là, du reste, une idée nouvelle. Les lettrés s'exprimaient déjà de cette manière au XVI[e] siècle en parlant au P. de Magelhaens. Bien des fois lorsque des missionnaires avaient expliqué à des Chinois le sens que nous attachons aux mots « Dieu, Providence », leurs interlocuteurs s'écriaient : « Mais c'est là notre *Tien* ».

Le rituel de la dynastie actuelle ou *Ta tsing*, s'il n'est pas aussi explicite que celui des Mings prouve cependant que la croyance au Dieu supérieur à tous les esprits, formateur des êtres et donateur des dons célestes ne s'est nullement perdue.

On a prétendu que cette dynastie honorait Shang-ti comme un de ses ancêtres, comme le fondateur des dynasties chinoises. Cela est entièrement faux. La disposition même du temple de Shang-ti le prouve.

Dans ce temple au fond et au milieu est un autel très élevé sur lequel on pose la tablette de Shang-ti, c'est-à-dire celle sur laquelle son nom est écrit. Il y a aussi des reposoirs sur lesquels on place les tablettes des aïeux impériaux mais ils sont très éloignés du trône de Shang-ti, placés sur les côtés et très bas. Ils représenteraient, non point le grand et les petits autels des églises catholiques, mais le Maître-autel et les stalles du chœur. Les ancêtres y sont pour faire

(1) On trouvera le texte de toutes ces citations dans notre brochure anglaise : *Tchu-hi, his doctrine and his influence*. London. Luzac.

cortège à Shang-ti. Aussi ne sont-ils qualifiés que de saints *sheng* et non de *Ti* empereur, souverain.

Tous les sacrifices principaux, ceux qui ont pour objet le gouvernement général du monde, la production des biens de la terre, la croissance des céréales, la pluie et le reste sont adressés à Shang-ti seul. C'est lui qui est le maître du principe vital et des biens qu'il engendre, qui produit et distribue les biens à son gré.

Cependant si la prière à Shang-ti pour la pluie n'obtient pas son effet, alors on pense que ses agents, les esprits présidant aux éléments ont été offensés et ne reçoivent point l'ordre d'accéder aux vœux du peuple et l'on cherche à apaiser ces génies en leur offrant directement un sacrifice (1).

Les prières adressées à Shang-ti ont quelques passages remarquables que nous citerons brièvement.

1. Nos regards se portent vers celui qui siège en haut.

Qu'il est brillant ! tous le recherchent. Il regarde la sincérité du cœur.

. . . .

Il forme la substance des esprits et maintient le respect qui leur est dû.

Que nos pensées soient parfaites (2).

2. Voici les premières oblations.
Elles sont parfaitement belles et pures.
La lyre répand ses accents.
Les vases sont présentés extérieurement purs, brillants,
Se surpassant l'un l'autre mais surtout purs.
Que le cœur de Shang-ti agrée ces oblations.
Qu'il nous donne le bonheur et la perfection à nos pensées (3).

3. Moi Fils du ciel ose m'adresser à Hoang-tien Shang-ti, levant les yeux vers celle, providence secourable, bienveillante, qui favorise, entretient toutes choses avec bonté, se

(1) Voir mon livre *La Religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne* pp. 71 ss. Louvain 1893.

(2) Ibid. p. 133.

(3) Ibid. p. 127.

préoccupe comme d'une haute importance de ce qui fait la vie du peuple, empressée à lui procurer la paix, le bonheur. Voici le premier jour *sin* ; les travaux de culture du printemps vont commencer. C'est pourquoi nous manifestons notre piété sincère. D'en haut nous vient une vaste protection. Aussi nous offrons respectueusement ce sacrifice à Shang-ti ; nous le supplions à genoux, de nous seconder par une pluie ou un temps serein convenable. Qu'il fasse réussir les biens de la terre. C'est de cela que dépend la réussite des cultures. »

Tout cela est bien clair sans doute et exclut complètement l'athéisme.

Nous pourrions encore ajouter à ceci d'autres passages du même livre, mais ce serait inutile. Ce qui prouve en outre que Shang-ti n'est pas aux yeux des Chinois modernes la voûte céleste plus ou moins animée, c'est l'inscription du temple dit du ciel sur lequel il est écrit en caractères gigantesques.

Dergi Abkai han de

« Au souverain du ciel élevé. »

Ces termes ne laissent pas place au doute comme l'expression chinoise correspondante. *Hoang-tien-ti* ; le mot *abka* « ciel » est incontestablement au génitif. Et le souverain du ciel n'est certainement pas le ciel lui-même plus ou moins matériel.

Il serait donc superflu de prolonger la discussion. La thèse de l'athéisme est absolument insoutenable.

Il est vrai que l'on trouve par ci par là dans les réponses attribuées à Tchou-hi une sentence qui semble en désaccord avec tout ce qu'on vient de voir et qu'on y lit quelque part, une assimilation du *li* avec *Shang-ti*.

En supposant même que cette réponse, cette sentence soit du philosophe lui-même, il faut appliquer ici les deux maximes bien connues.

1. Les textes obscurs doivent être expliqués par les clairs.

2. Dans l'interprétation d'une sentence il faut plus faire attention à l'intention, au sentiment connu qu'aux paroles de l'écrivain.

Or ici il est certain que Tchou-hi professe la foi en une divinité personnelle maîtresse du monde et de l'humanité. Quelques mots en apparence contradictoire ne peuvent détruire le sens certain d'une foule de passages clairs et précis.

En outre si l'on voit une négation de la divinité dans la sentence dont nous venons de parler c'est qu'on la comprend très mal.

On ne doit pas oublier que les mots chinois ont, en majorité, plusieurs acceptions. Il en est ainsi spécialement du mot *li* qui, sous la plume de nos philosophes, signifie parfois le but rationnel de chaque être, son mode rationnel de constitution ; c'est alors le *li* inhérent au Khi. Tantôt c'est la raison universelle, constituant tous les êtres d'après un but et un procédé souverainement intelligent et alors c'est la même chose que le *Tao*, c'est la raison suprême, c'est Dieu, c'est Shang-ti. Le langage chrétien a aussi de ces contradictions apparentes, par exemple quand *nous prions le ciel* ou que nous invoquons *la raison*.

La contradiction n'est donc que dans les apparences et dans l'inintelligence des textes.

Notre tache est donc accomplie. Toutefois nous devons encore examiner une autre assertion du P. Legall qui n'est pas plus exacte que la précédente. D'après lui le dualisme des deux divinités « le ciel et la terre » aurait été professé par les anciens Chinois et se retrouverait dans Tchou-hi. J'ai déjà démontré que c'est une erreur fondée sur une fausse interprétation des textes.

Les anciens Chinois ont connu le dualisme « Ciel et Terre », c'est certain ; mais comme nous le reconnaissons et non comme un couple de divinités.

Le passage principal du Shu-King sur lequel on s'appuie, où il est dit que le ciel et la terre sont *fu-mu* (père-mère) des hommes a été tout à fait mal compris. Ces termes sont un composé qui ne peut pas être divisé et indique simplement que le ciel et la terre fournissent à l'homme ce qu'il lui faut pour naître, habiter et s'entretenir.

En traduisant « père et mère » on ne voyait pas que deux lignes plus loin l'empereur était qualifié aussi de *père-mère (fu-mu)* et que celui-ci ne peut être à la fois le vrai père et la vraie mère de ses sujets. Ce sens unique de certains composés est élémentaire en grammaire chinoise. Ainsi l'on dira en chinois : « Pierre est frère ainé-cadet de Paul », pour dire simplement que c'est « son frère ».

En outre quand Tang le conquérant prend à témoin « le ciel et la terre », ce n'est nullement à titre de divinités suprêmes mais de la manière que nous le ferions encore aujourd'hui.

Dans Tchou-hi ce sens est encore plus évident ; car jamais chez lui la terre n'est mise au rang des esprits, des maîtres de l'univers ou d'une de ses parties (1).

N'insistons donc pas davantage et concluons.

Tchou-hi n'est nullement ce que l'on veut en faire et son influence n'a été aucunement telle qu'on nous la représente. Une connaissance insuffisante des livres et des faits peut seule expliquer cette opinion.

C. DE HARLEZ.

---

(1) Comparez mon ouvrage. *Les Religions de la Chine*, aperçu historique et critique. (Leipzig W. Gerhard).

LA
CONTREFAÇON DU CHRISTIANISME
CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN AGE.

II. LES MEXICS CONTREFACTEURS DU CHRISTIANISME PRÉ-COLOMBIEN.

D'après tout ce que nous savons, les Papas Gaëls ou Columbites des îles Nordatlantiques n'ont jamais été nombreux, et le caractère même de leur congrégation empêche de croire qu'ils le soient devenus en passant dans le Nouveau Monde. Il est vrai qu'elle renfermait un élément laïque et une partie de ses membres étaient mariés (1) ; ce n'était pas moins une société monastique et à ce titre ses facultés génératives devaient être médiocres ; ne pouvant opposer nombre à nombre, elle n'avait en sa faveur que la supériorité intellectuelle et la puissance de propagande qui en découle. Encore son esprit d'isolement et sa répugnance à frayer avec les païens (2) avaient-ils privé les Papas d'une plus grande influence sur les peuples qui les entouraient, par exemple sur les Scandinaves, alors bien inférieurs en civilisation, qui finirent par se les assimiler dans les Hébrides, les Orcades, les Shetlands et en Islande. Mais tout en se laissant absorber, les Gaëls déteignirent sur eux, au point que leurs mœurs, leur religion, leur vocabulaire, leurs noms et prénoms, se retrouvent en partie et plus ou moins altérés chez les Scandinaves des Xe et XIe siècles (3).

(1) E. Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles Nordatlantiques*, p. 316, 410, 414, 423.

(2) Id. *ibid.*, p. 431 ; — Id. *Les chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, p. 441.

(3) Id. *ibid.*, p. 343-4.

Voilà ce que l'on constate en étudiant les Papas d'Europe. Nous sommes en droit de penser qu'il en fut à peu près de même pour ceux d'Amérique. Etablis sur les rives du fleuve et du golfe Saint Laurent, dans le voisinage des *Skrælings* (Esquimaux), qui firent reculer les vigoureux Scandinaves eux-mêmes, qui empêchèrent la colonisation du Vinland, et qui finirent par ruiner les établissements islandais du Grœnland (1), ils sont bien excusables de n'avoir pas réussi à civiliser ces sauvages non plus que les Peaux-Rouges. C'était déjà beaucoup qu'ils pussent maintenir leur nationalité dans la Grande Irlande, au moins autant de siècles que le firent les Scandinaves dans le Grœnland. Les plus sédentaires de ces hommes de paix y végétaient encore au XIV[e] siècle, mais les plus entreprenants s'étaient mis à la tête d'indigènes qui voulaient chercher une autre patrie sous un ciel plus clément. Les premiers arrivés de ces Papas, qui étaient guidés par des Chichimecs venus à *Teoculuacan* (Lieu de la Crosse ou de la Croix divine) et qui retournaient à leur point de départ, firent le trajet en peu d'années et n'eurent pas le temps de se dénationaliser en route ; aussi étaient-ils relativement purs lorsqu'ils parvinrent au plateau de l'Anahuac. D'autres bandes rayonnèrent vers l'Ouest et le Sud-Ouest ; mais dans ces directions, le chemin étant coupé de larges fleuves, de hautes montagnes, de vastes plaines alors désertes, les émigrants eurent à traverser d'immenses contrées où ils ne pouvaient vivre de phoques et de poissons, comme ceux qui avaient côtoyé le littoral des Etats-Unis ; ils furent réduits à semer et à attendre la maturité des récoltes, de sorte que chaque stationnement durait une ou plusieurs années (2). Un vieillard de Tezcuco, baptisé sous le nom d'André, dit au P. A. de Olmos que tous les colonisateurs du Mexique « vinrent de la même contrée, mais que, comme ils étaient en bandes distinctes, les uns

(1) E. Beauvois, *Les Skrælings ancêtres des Esquimaux*, dans *Revue Orientale et Américaine*. Nouv. série, t. II. Paris, 1879, in-8.

(2) G. de Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 34, p. 147.

prirent de l'avance sur les autres ; qu'ils ne procédaient pas comme ceux qui cheminent sur une route sûre et connue, mais qu'ils mettaient de grands intervalles dans leur marche, s'arrêtant des années dans les localités où ils se trouvaient bien, mais que n'en étant pas entièrement satisfaits, ils poussèrent en avant jusqu'au Mexique. » — Nous n'avons pas à parler de ceux qui se perdirent en route : leurs descendants, retombés dans l'état de nature, ne nous ont pas laissé d'annales ; mais beaucoup de ceux qui arrivèrent au Mexique à différentes époques, mirent plusieurs générations à atteindre le but de leur voyage.

Tous les documents s'accordent à dire que les Mexics furent du nombre des derniers qui s'établirent sur le plateau de l'Anahuac, soit que partis avec ou peu après leurs congénères, ils aient fait de plus longues stations dans le trajet (1), soit qu'ils aient plus longtemps tardé à se mettre en marche. C'est au XII[e] ou au XIII[e] siècle de notre ère qu'ils entrèrent dans le pays auquel ils devaient donner leur nom. Cette différence d'un siècle ou plus tient en partie à ce que les auteurs ne sont pas d'accord, soit entre eux, soit avec eux-mêmes, sur ce qu'il faut entendre par Mexique : pour ceux-ci, ce sont les contrées que les conquérants espagnols agglomérèrent sous le nom de Nouvelle-Espagne ; pour ceux-là, c'est le territoire beaucoup moins étendu que possédaient les rois de Mexico et leurs deux confédérés de la ligue Culua ; pour d'autres enfin, c'est seulement le plateau de l'Anahuac ou bassin des grands lacs. Les variations au point de vue géographique en ont entraîné de correspondantes dans la chronologie. Le P. D. Duran, par exemple, dit que les premiers émigrants étaient partis de Teoculuacan en 820, qu'ils avaient mis plus de quatre vingts ans (2) à se

(1) Motolinia, *Origen de los Indios*, p. 5 du t. I de la 1[re] *Col.* d'Icazbalceta. — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, prol. p. 75 du t. I.

(2) *Hist. de las Indias*, t. I, p. 9, 10. — Le chiffre précis de 82 ans, qui remplit l'intervalle de 820 à 902, s'applique, selon Vetancurt (*Teatro mexicano*, part. II, tit. I, ch. 9, 10, p. 17, 21), à la durée de la migration des Mexics.

rendre à la Nouvelle-Espagne ; qu'ils y étaient entrés en 902, et qu'ils l'avaient possédée [au temps de leur indépendance] pendant six cent deux ans, mais que les Mexicains, partis trois cent deux ans plus tard, n'étaient au Mexique que depuis trois cent un an (1). Ces chiffres additionnés avec les dates initiales ne nous portent qu'en 1504 ou 1505, au lieu de 1519, année de l'invasion de Cortés, ou de 1520 date de la mort de Montezuma II, le dernier empereur indépendant. Le P. Duran a mal calculé, mais il n'a pas inventé les dates : celle de trois cent un an a pu lui être fournie par une *Histoire du Mexique*, en nahua, de 1221 à 1591 (2).

Une autre preuve de sa bonne foi, aussi bien que de son manque de critique, c'est qu'il place en 1193 « l'arrivée des Mexicains dans ce pays » (3), sans noter la contradiction avec ce qu'il a dit ailleurs (4), mais en se bornant à copier une autre source, soit le *Codex Vaticanus n° 3738*, soit une

(1) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 16, 10. — De même Torquemada (*Mon. ind.* L. III, ch. 13, p. 269 du t. I) rapporte que les Teochichimecs de Tlaxcala et de Cholula occupèrent la Nouvelle-Espagne un peu plus de trois cents ans, ce qui fait remonter leur migration aux premières années du XIII[e] siècle.

(2) N° 40 de la Collection Aubin-Goupil, p. 35 du *Catalogue raisonné* par E. Boban, Paris 1891, in-4. A la vérité le titre espagnol porte : « Hystoria en lengua mexycana, que contiene el tiempo que pasó desde que salyeron de Aztlan, su patria, asta que llegaron los Españoles á México y mataron á su emperador Montesuma, en que se pasaron 303 anos, y core por otros quarenta y nueve despues de la muerte de su emperador, conque escrivilo que pasó en 352 anos, que tantos y a desde el año de 1217, que salyeron de su tierra asta él de 1569. » La différence de deux ans tient soit à ce que l'anonyme nahua comptait comme années les mois des deux années de départ et d'arrivée, et le P. Duran seulement les années complètes ; soit à ce qu'une même année mexicaine, empiétant sur les années chrétiennes correspondantes, était comptée pour deux. En 1216, les Mexicains, après avoir quitté Tula, s'établirent non loin de là, à Atlitlalaquia, que l'on peut considérer comme limite du haut Anahuac (*Fragment d'une hist. des Mexicains en nahua*, n° 85 de la Coll. Aubin-Goupil, t. II, p. 218 du *Catal.* de Boban. — Cfr. *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 242 du t. III de la 2e *Col.* d'Icazbalceta ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 3, t. I, p. 82).

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 19.

(4) Voy. en haut de la présente page.

autre histoire de la même école, qui place ce fait en 1194 (1). Le P. Juan de Torquemada se rapproche beaucoup de ce dernier chiffre : selon son calcul, ils mirent 82 ans à gagner Chapultepec où ils passèrent 17 ans, ensuite 52 dans les marécages de Tizaapan, plus 4 au bout desquels ils trouvèrent Tenochtitlan, puis 27 sans rois, enfin 152 ans sous le régime monarchique ; ce qui fait un total de 334 ans avant la destruction de l'empire culua en 1520. La migration de ces tribus aurait donc commencé en 1186 de notre ère. A la vérité, il dit ailleurs (2) que ce fut en 700 et Enrico Martinez admet qu'elles vinrent coloniser ce pays en 800, mais ils parlent des premiers Toltecs ainsi que d'autres tribus différentes des Mexics ou Tenuches (3).

D'après les *Annales de Cuauhtitlan* (4), les Mexics quittèrent l'Aztlan en l'année 1 tochtli qui correspond à 1194 ou plutôt à 1090 (5), mais que Orozco y Berra (6), s'appuyant sur une peinture des migrations, plaçait quatre cycles plus haut et faisait correspondre à l'année 882 de notre ère. Le savant historien a dû confondre le départ de l'Aztlan avec l'arrivée dans l'Anahuac qui eut lieu, selon les tribus, à plusieurs siècles de distance, comme on peut le voir par les dates suivantes s'appliquant à d'autres immigrations posté-

(1) Dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 205. — Motolinia (t. I, p. 186 de la 1re *Col.* d'Icazbalceta) dit en 1092, soit 448 ans avant l'année 1540, où il écrivait son histoire.

(2) *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 254 du t. I.

(3) A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. I ch. 7, p. 17. Il se réfère au L. II, ch. 4 et 12, et au L. III, ch. 22 de la *Mon ind.* En vérifiant le calcul nous avons trouvé 85 ans (au lieu de 82) pour la durée du trajet jusqu'à Chapultepec, 17 ans de séjour dans cette localité, 52 à Tizaapan, 27 sans rois et 152 pour la durée de la royauté. Ce qui fait 333 ans à retrancher de 1519, reste 1186 pour la date du départ. — Avec les chiffres de Vetancurt qui donnent 334 ans, on arrive au même résultat si l'on retranche cette somme de 1520, année de la mort de Montezuma.

(4) Editées, avec trad. en espagnol, par G. Mendoza et Felipe Sánchez Solis, dans *Anales del Museo nacional de Méjico*, en appendice aux t. I-III, 1879-1884 in-4, p. 1.

(5) Si l'on admet qu'il n'y a pas double emploi pour deux cycles de 52 ans et si l'on remonte d'année en année depuis les dates certaines.

(6) *Hist. antigua*, t. III, p. 137.

rieures à celles des Mexics. Selon Chimalpahin, les Atempanecs ou Néo-Chalcs seraient sortis de Chicomoztoc soit en 1240 (1), soit en 1272 (2), ou même en 1294 (3) ; selon Herrera (4), les habitants de Tepeacac étaient dans la contrée depuis 332 ans, soit avant 1519, soit avant 1599, date de l'achèvement de *Histoire des Indes occidentales* ; et les *Annales de Cuauhtitlan* (5) font commencer en 1168 l'organisation politique de cette ville. — On voit par ces divergences qu'il est difficile d'établir la chronologie précise des dernières migrations ; aussi bien n'est-ce pas indispensable pour notre sujet ; il suffit de savoir que les Mexics étaient, à plus d'un point de vue, du nombre des retardataires.

Leur migration fut provoquée par le gazouillement d'un oiseau (6) qui, du haut d'un arbre, répétait sans cesse les syllabes *tihuî*, allons (7) ; curieux pendant à l'oiseau parleur

(1) *Annales de Domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin :* 6e et 7e relations, 1258-1612, publiées et traduites par Rémi Siméon. Paris, 1889 gr. in-8, p. 1.

(2) Id. *ibid.*, p. 39, cfr. p. 37.

(3) Id. *ibid.*, p. 37.

(4) Déc. II, L. X, ch. 21, p. 285.

(5) P. 32.

(6) Si l'on admet avec nous que les chefs de la migration aient été plus ou moins bien instruits par les Papas, on pourra supposer qu'ils avaient appris ces sons à quelque oiseau apprivoisé, comme les Mexicains en prenaient dans le Cuextlan pour les vendre (Chimalpahin, *Ann.* p. 174). S'ils eussent été dès lors dans la zone tropicale, on pourrait croire qu'il s'agit là d'un petit oiseau appelé de nos jours *tihuitochan*, parce qu'il prononce clairement ces syllabes signifiant littéralement en nahua : allons à notre demeure (Ramirez, cité par A. Chavero, p. 117 de l'*Appendice* au t. II de l'édit. de *Hist. de las Indias* du P. Duran).

(7) Pour ceux qui regardent comme authentique cette anecdote rapportée par Torquemada (*Mon. ind.* L. II, ch. 1, p. 78 du t. I) et reproduite par A. de Vetancurt (*Teatro mexicano*, part. II, tit. I, ch. 9, p. 17), l'explication de ce mot est facile, à supposer que les émigrants, étant encore dans la partie septentrionale des Etats-Unis, parlassent déjà le nahua ; car en cet idiome *tihui* signifie : nous allons (R. Siméon, *Dict. de la langue nahuatl*, p. 144, au mot *yauh*). — Si les émigrants comprenaient encore le gaélique, on peut rapprocher *tihui* de *teidhmid* (prononcez *teivid*) nous allons et de *tighidh* (prononcez *tigui*) venez. (O'Reilly, *An Irish-English Dictionary*. Dublin, 1819 in-4, p. 19, 20).

qui, vers le même temps, émerveillait en Irlande les auditeurs des Culdees revenus des pays transatlantiques (1). Autre coïncidence, non moins remarquable, avec ce qui s'était passé en Europe quelques générations plus tôt ; les émigrés de l'Aztlan, de même que Saint Brendan, Saint Malo et les Papas (2), « se mirent en route pour chercher la Terre de promission (3), » que Sahagun (4) identifie avec le Paradis terrestre, situé au sommet d'une haute montagne. C'est pourquoi ils suivirent la côte en vue des Volcans et des cimes neigeuses jusqu'au Guatemala (5). Le trajet fut de longue durée : « Je trouve en leurs peintures, dit le P. D. Duran, qu'ils stationnèrent pendant beaucoup d'années dans des localités paisibles, fertiles et où abondaient les eaux, les arbres et autres agréments, demeurant ici vingt ans, là quinze, ailleurs dix, plus ou moins, ce que j'ai vu clairement dans une peinture que l'on me montra à Santiago de Tlatelulco (6). » Pendant trois siècles de pérégrinations et de stationnement dans le pays des Chichimecs, ils avaient

(1) W. Reeves, *The Culdees of the British Islands*. Dublin, 1864 in-4, p. 198.

(2) E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique et l'Edën occidental*, dans *Revue de l'hist. des religions*, 4e année, t. VIII. Paris, 1883 in-8, p. 694-6, 702, 704.

(3) Sus profetas y caudillos les iban prometiendo de la tierra que venian á buscar digna de nombre de *tierra de promision* (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 16). — Los Mexicanos dejaron aquellas cuevas [Chicomoztoc], puestos en camino para buscar esta tierra y sitio que les era *prometido* por sus dioses, segun la relacion de sus sacerdotes (Id. *ibid*. t. I, p. 20). — Cfr. J. de Tovar, en tête de l'édit. de Tezozomoc par Orozco y Berra, p. 22 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. I, ch. 2, 3 et L. III, ch. 22, pp. 81, 83, 290 du t. I ; — A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. 2, ch. 9, p. 19 ; — La Mota Padilla, *Hist. de la Nueva-Galicia*, ch. I, p. 21.

(4) *Hist. gén.* préf. ; L. VIII, prol. ; L X, ch. 29, § 12 ; p. 9, 495, 674 de la trad. franç.

(5) Il est probable que Sahagun appliquait cette dénomination non seulement au Guatemala actuel, mais encore à tout le territoire de l'audience de ce nom, qui comprenait les cinq Etats de l'Amérique centrale, plus les provinces de Chiapas et de Soconusco.

(6) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 20 — Cfr. Tezozomoc, *Crón. mex.* ch. 1, p. 224 de l'édit. d'Orozco y Berra ; — J. de Tovar, *ibid*. p. 22 ; — La Mota Padilla, *Hist. de la Nueva Galicia*, ch. 1, p. 21.

oublié une partie de leurs croyances, modifié leur manière de vivre et contracté la férocité des nomades avec lesquels ils étaient sans cesse en contact.

Au temps de la conquête de Xalisco par les Espagnols (1529), Pantecatl, seigneur de Tzapotzingo, rapportait d'après les traditions de son père, Xonacaltayorit, seigneur d'Acaponeta, que leurs ancêtres venant d'Aztatlan (1), situé fort loin au Nord, formaient deux bandes ; la première composée de tribus qui finirent par s'établir à Tezcuco, était traitable et soumise à la loi naturelle, mais l'autre, d'où étaient issus les Mexicains, était guerrière (2) et sacrifiait des victimes humaines (3). — Aussi n'était-ce pas seulement Copil, un de leurs chefs, mais dissident et bientôt victime de leur barbarie, qui les accusait d'être des hommes pernicieux, des tyrans accoutumés au mal et à la perversité (4) ; mais les Chichimecs et les Otomis, au milieu desquels ils s'établissaient sans autorisation, qualifiaient aussi ces étrangers : d'usurpateurs sans vergogne, de turbulents et de pervers (5). Et l'on verra bientôt que les Culuas, congénères et devanciers de ces tard-venus, avaient encore de plus graves raisons de s'écrier : « Mort à ces misérables ! Périssent ces assassins et qu'il ne reste d'eux ni vestiges ni souvenirs ! » (6)

C'était d'ailleurs de parti pris qu'ils se différenciaient des

(1) En nahua *Aztac* ou *Istac*, blanc, apocopé à cause de la suffixe *tlan* (au lieu) ; le tout signifie : *Au pays des Blancs.* Ce nom est plus connu sous sa forme syncopée *Aztlan,* d'où le nom d'*Aztecs,* appliqué aux disciples ou descendants des Blancs qui, à diverses reprises, émigrèrent du bassin du Saint Laurent au Mexique et dans l'Amérique centrale (E. Beauvois, *Les Papas du Nouveau Monde*, pp. 175, 177-180).

(2) Toutes les sources s'accordent à les regarder comme belliqueux : « Gente baja é no de linage, pero belicosa », dit l'*Origen de los Mexicanos*, selon Juan Cano (dans le t. III, p. 291 de la *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta).

(3) M. de la Mota Padilla, *Hist. de la Nueva Galicia*, ch. 1, p. 21.

(4) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 29.

(5) Id. *ibid.*, t. I, p. 24 ; — Tezozomoc, *Crón. Mexic.* ch. 2, p. 227 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(6) Mueran y sean destruidos hombres tan malos y de tan malas costumbres y mañas ; no quede rastro ni memoria dellos. (Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 35).

pacifiques Papas, leurs anciens maîtres, et des doux Toltecs, leurs congénères (1) ou, tout au moins, leurs coreligionnaires. Ils substituèrent, de propos délibéré, l'épée à la mître, la violence à la persuasion. Deux ou trois ans seulement après leur départ de l'Aztlan, étant avec les autres tribus dans une localité nommée *Huey Culuacan* (2) (A la Grande Crosse ou

(1) Mexicanos ó Nahoas..... todos los que hablan claro la lengua Mexicana, que les llaman Naoas, son descendientes de los dichos Tultecas que fueron de los que quedaron y no pudieron ir y seguir á Quetzalcoatl. (Sahagun, *Hist. univ.* L. X, ch. 29, p. 307, 309, 310, 314, 315, 317, 321 du t. VII de Kingsborough). — Mais les autres émigrés de Culuacan répudiaient cette parenté comme compromettante, regardant les Mexics comme « des gens de peu et non de race » (Gente baja é no de linage, est-il dit dans les *Mémoriaux* pour J. Cano, dans le t. III, p. 272, 291 de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta).

(2) Sans doute ainsi nommée, comme les cinq autres Culuacan, en souvenir de la première station des émigrants dans le Nouveau Monde. — De la parte del rio hácia Oriente.... está la ciudad de *Culuacan*.... y porque de los nombres que los pueblos tenian en su tierra usaron y los pusieron á los que en esta [Nueva España] poblaron...... Salieron con ellos [Mexicanos] los de *Culuacan*, que era la ciudad principal, y por eso se puso *Culuacan* á la que está dos leguas desta ciudad [de México]. (*Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, dans la *Nueva Col.* d'Icazbalceta, t. III, ch. 10, p. 239). — Algunos quieren decir que Tetzcoco se dice *Colhua* por respeto de estos que alli poblaron. (Motolinia, *Hist. de los Indios*, dans le t. I, p. 5 de la 1re *Col.* d'Icazbalceta). — Los de *Culhua*, *Culhuacanenses* Mexicanos, este era el nombre y apellido *Culhuaque*, porque habian venido de las partes de *Culhuacan* de hacia la parte del Poniente. (Muñoz Camargo, *Hist. de Tlaxcala*, édit. de Chavero, p. 210). — Selon Tezozomoc (*Crón. Mex.* ch. I, p. 225 de l'édit. d'Orozco y Berra), les émigrants avant d'atteindre le Michoacan s'arrêtèrent à *Culuacan Xalixco* qui est évidemment *Culiacan* dans l'Etat de Sinaloa. — Cfr. J. de Pomar, *Relacion de Texcoco*, dans *Nueva Col.* d'Icazbalceta, t. III, p. 13. — Une bande de Tlaxcaltecs, après avoir édifié le *tecpancalli* (maison de pierre ou palais royal) à Ocotelolco, donna à ce palais le nom de « *Culhuacan* en memoria de Teoculhuacan, que es la parte donde estas dichas gentes vinieron (Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 14, p. 269 du t. I). — Muñoz Camargo dans son *Historia de Tlaxcala*, (p. 71 de l'édition de Chavero), que Torquemada ne copie pas textuellement, appelle *Culhuacan* et non *Teoculhuacan* la contrée d'où venaient les émigrants. — (Con la morte de tan gran Señor [Montezuma],se acabaron los reyes Culhuaques-Mexicanos. (Id. *ibid.* p. 217). — Ainsi les documents plus sûrs nous autorisent à affirmer qu'il y avait au moins six Culuacan : 1° la première station, que nous plaçons dans le golfe du St Laurent, à l'est du bras de mer que les émigrants eurent à traverser pour gagner le continent américain ;

Croix) (1), ils se mirent sous le patronage du principal dieu du pays d'où ils venaient (2), Huitzilopochtli (3), sorte de Mars, représenté par une idole et par le prêtre qui la portait et parlait en son nom. Cette idole, enveloppée d'étoffes (4), comme une momie, semble avoir consisté en reliques (5) ou pour parler avec plus de précision en ossements (6) de quelque

2° Huey Culuacan, dont la situation ne peut être pécisée ; 3° Culuacan Xalixco ; 4° Tezcuco ; 5° Culuacan, à dix kilomètres au sud de Mexico ; 6° Ocoteolco dans l'Etat de Tlaxcala. C'est faute de bien distinguer entre les localités de même nom que la plupart des Mexicanistes ne comprennent rien aux migrations.

(1) Voy. les *Papas du Nouveau Monde*, p. 227-229.

(2) Uchilobi... al cual tovieron los de México por dios principal, porque en la tierra de do vinieron le tenian por más principal. (*Hist. de los Mex. por sus pinturas*, ch. 1, p. 229 de la *Nueva Col. d'Icazbalceta.*

(3) Id. *ibid.* — Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. 1, § 1, p. 203 de la trad. franç. — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 1, p. 78 du t. I.

(4) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, p. 674, 676 de la trad. franç.

(5) Des anecdotes, qui n'ont pas besoin d'être vraies pour être caractéristiques, nous montrent la prédilection des Gaëls pour les reliques : Ternoc ne se bornait pas à recueillir celles des Saints d'autrefois, il voulait encore en avoir des vivants et il obtint un jour que Maedóc, de Leinster, se coupât le petit doigt pour le joindre à la précieuse collection. L'explorateur Cormac, fils de Lethan, qui contribua pour une bonne part aux découvertes transatlantiques, arracha lui-même le petit doigt de Saint Columba (Extraits du *Leabhar na h-Uidhri*, compilé et transcrit vers l'an 1100, donnés par Whitley Stokes comme additions au *Calendar of Oengus*, p. XLIX, CVI).

(6) On peut déjà l'induire de ce fait que le principal dieu des Mexics, Huitzilopochtli, était identique avec celui des Tlaxcaltecs et des Huexotzincs, Camaxtli (Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 9, p. 258 du t. I ; L. X, ch. 35, p. 299 du t. II. — Cfr. Sahagun, *Hist. gén.* L. I, ch. 1, p. 14 de la trad. franç. — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 126). Or celui-ci était représenté par un paquet de cendres que ses adorateurs se partagèrent en se séparant. Ces reliques, plus ou moins authentiques, furent conservées jusqu'à la fin du XVI[e] siècle. Il y en avait non-seulement à Tlaxcala, mais encore à Ocoteloco qui était l'un des Culuacan (Voy. plus haut, p. 231, note 2) et à Huexotzinco (Muñoz Camargo, *Hist de Tlaxcala*, p. 72 de l'édit. Chavero), ainsi qu'à Coatepec (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 127). Lorsque l'on ouvrit la châsse de bois dans laquelle étaient enveloppées les cendres de Camaxtli, que conservait Gonzalo Tecpanecatl tecuhtli, chef de la tribu tlaxcaltèque de Tepeticpac, « on y trouva des cheveux blonds, conformément au dire des vieillards qui le donnaient pour un blanc à cheveux blonds. » Les indigènes avaient coutume de pétrir les cendres des hommes célèbres

personnage vénéré, car on disait que Huitzilopochtli n'avait pas de chair, mais seulement des os ; aussi jusqu'à la fin de l'empire Culua, le *tzoalli*, farine de blette et de maïs, liée avec du miel de maguey et pétrie en forme d'os, était-il distribué aux communiants, comme le corps du Dieu Huitzilopochtli (1). Sa statue, imitée en *tzoalli* pour la fête de *toxcatl*, ne consistait pas en une simple masse de pâte, mais était modelée sur des os en bois de mizquitl (2), de plus la robe de cette idole était totalement ouvrée et ornée d'images d'os (3) humains. Le nom de Huitzilopochtli se décompose en *opochtli* (main gauche) et *huitzilin* que l'on rend par colibri (huitzitzilin), mais qui doit plutôt désigner soit un être physique ou moral (4), soit un objet dont le nom, se prononçant à peu près comme celui de l'oiseau mouche, a pour iconophone (son d'une image) la figure du mignon volatile. Mais laissons de côté cette question difficile, pour ne considérer que la dernière partie du composé, *opochtli*, et notons que, chez les

avec le sang d'enfants sacrifiés, en mettant au milieu une émeraude en guise de cœur. (Muñoz Camargo, *loc. cit.* p. 243-4). — Ainsi les reliques consistaient ici en cendres et en cheveux ; à Tezcuco, faute d'ossements de Tezcatlipoca, il y en avait de peints sur la première enveloppe qui contenait des pierres précieuses et un miroir *etamé*, qu'on le remarque bien, ce qui prouve l'origine européenne de cet objet apporté de la patrie des émigrants. Sur l'une des deux images qui représentaient ce dieu, il porte un manteau parsemé d'os croisés et de têtes de mort.

(1) Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 90-92, 95-96. — J. de Tobar, *Origen de los Indios*, p. 99. — J. de Acosta, *Hist. nat.* L. V, ch. 24, p. 59-62.

(2) Sahagun, *Hist. gén.* L. II, ch. 24, p. 100 de la trad. franç. — Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 16, p. 263 du t. II. — Herrera, *Dec.* III, L. II, ch. 17, p. 72.

(3) La trad. franç. porte *lèvres* au lieu d'*os ;* mais tous les textes cités dans les deux notes précédentes, sans en excepter celui de Sahagun dans l'édit. de Kingsborough (*Ant. of Mexico*, t. VII, p. 469-470) donnent la leçon *huesos* (os).

(4) Le *huitzitztlin* qui pendant les mois secs s'endort d'un sommeil léthargique, et n'en sort qu'au réveil de la végétation, était regardé par Motolinia, Torquemada et les religieux espagnols comme l'emblème de la résurrection (Torquemada, *Mon. ind.* L. XIV, ch. 44, p. 623 du t. II), mais il est douteux que les Indiens l'aient considéré à ce point de vue et aient pris les reliques de Huitzilopochtli pour celles d'un ressuscité.

Mexicains, le bras et la main gauches des femmes mortes en couches passaient pour être de précieuses amulettes (1). Dans l'Aztlan (Pays des Blancs), la statue de Huitzilopochtli tenait de la main gauche une *fleur blanche* (Aztachochitl) (2), qui pouvait être l'emblême de la contrée ou du pays.

Si l'on admet avec nous que les Mexics primitifs fussent des disciples des Papas, on trouvera tout naturel qu'ils aient conservé quelques usages des Gaëls chrétiens. Ceux-ci avaient coutume de porter les reliques appartenant à une église à travers les nouvelles terres qu'elle acquérait (3), dans les localités où il y avait à faire des quêtes (4), enfin dans les réunions où il y avait des serments à prêter (5). A cet effet elles étaient enfermées dans des sachets de cuir (6), que l'on portait suspendus au cou (7) ; ou bien elles étaient déposées dans des châsses richement décorées, comme celles de la main de Saint Lachtain (Lamh Lachtain), qui datait du commencement du XIIe siècle et qui était célèbre en Irlande (8). Bien plus simple était la châsse renfermant l'*opochtli*, mais quoiqu'elle ne consistât qu'en une arche ou une corbeille de jonc (9), elle ne forme pas moins le pendant

(1) Sahagun, *Hist. gén.* L. VI, ch. 29, p. 434 de la trad. franç.

(2) Tezozomoc, *Crón. mex.* ch. I, p. 223 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(3) *Reliquiæ* dans *Gloss. med. lat.* de Du Cange, t. VII, p. 114 de l'édit. Favre.

(4) Id. *ibid.* p. 113. — G. Petrie, *The eccles. Archit. of Ireland*, p. 333.

(5) G. Petrie, *ibid.* p. 338.

(6) Appelés en gaélique *ministear* et *polaire* (G. Petrie, *ibid.* p. 333-338). Des philologues irlandais dérivent le premier nom de *minna, mionna*, reliques, serment, et de *aistear* (voyage), le tout signifierait alors *reliques ambulantes*. Voy. G. Petrie (*ibid.* p. 333, 335, 338), qui propose aussi l'étymologie *ministerium* (p. 333) dont le sens est vague à force d'être étendu. Nous préférons *ministrantia*, châsse, selon Du Cange (*Gloss.* t. V, p. 401). De même que *minna* en gaélique, *sacramentum*, a dans la basse latinité le sens de reliques et de serment (Du Cange, *ibid.* t. VI, p. 260).

(7) G. Petrie, *loc. cit.* p. 333.

(8) E. O'Curry, *Lectures on the msc. materials of ancient Irish history*, p. 337.

(9) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 17, 20. — J. de Tovar, *Origen de los Indios*, p. 22.

des innombrables reliquaires de l'Ancien Monde. Il est d'ailleurs certain que, à l'exemple des Papas d'Europe gardant précieusement les reliques des martyrs, les Papas du Mexique conservaient les os des jambes et des bras des victimes immolées, puis sanctifiées (1).

Les promesses de domination que faisaient aux adorateurs de Huitzilopochtli les prêtres qui le voyaient en songe (2) et qui parlaient en son nom, montrent qu'ils le donnaient comme une sorte de Messie judaïque. Lors de son départ pour le Mexique, en prenant congé de la vierge Coatlicue dans le sein de laquelle il s'était incarné, il aurait dit : « Ma mère, je ne serai pas longtemps sans revenir, pas plus qu'il ne faudra pour installer les sept tribus dans la Terre Promise. Mon retour aura lieu dès que se seront écoulées les années fixées pour ma pérégrination. Dans cet espace de temps, j'aurai à faire la guerre à toutes les provinces, villes et bourgades, et à les soumettre à ma loi. Mais dans le même ordre que je les aurai assujetties, elles me seront enlevées par des étrangers qui m'expulseront de ces possessions » (3).

Bien différent de Quetzalcoatl *à la grande main* (Huemac) (4), le gaucher Huitzilopochtli n'avait pas pour but de faire le bonheur de l'humanité, mais bien de l'asservir ; à tous les points de vue, son empire ne devait être que temporaire ; c'est par l'épée et non par la persuasion qu'il entendait l'établir : « Votre dieu déclare, disaient ses prêtres,

(1) L'ossa delle jambe o braccia, involti in molte carte, le conservano per una gran reliquia (*Rel. d'un compagnon de F. Cortès* dans la 1re *Col.* d'Icazbalceta, t. I, p. 386. — Cfr. *Itinerario de J. de Grijalva*, *Ibid.* t. I. p. 284).

(2) D. Duran, *loc. cit.* t. I, p. 21, 22, 24, 36-39, 42. — *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 218 du t. III de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta. — C'est également par des songes que Saturne se révélait à ses prêtres dans l'île d'Ogygie, (Plutarque, *Moralia*, t. II, p. 1152 de l'édit. Dübner. — Cfr. E. Beauvois, l'*Elysée de Mexicains* dans *Revue de l'hist. des religions*, t. X, 1884, p. 7).

(3) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 225. Cfr. p. 213 pour les promesses de Huitzilopochtli.

(4) Id. *ibid.* t. II, p. 72, cfr. p. 77, 78. — Ixtlilxochitl, *Hist. Chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsborough.

qu'il est venu non pour charmer et enchanter les nations ; ce n'est pas par ces moyens qu'il les mettra à son service ; c'est par sa vaillance et la force de ses bras qu'il se propose d'étendre sa renommée et d'élever les Mexicains jusqu'aux nues, en se rendant maître de l'or, de l'argent, de toute sorte de métaux, de plumes aux riches couleurs et de pierres précieuses » (1). — « Mon métier, lui faisait-on dire, est de porter les armes : arc, flèches, bouclier. Ma mission et mon devoir sont de faire la guerre » (2). — Aussi en ordonnant à ses adorateurs de se séparer des autres tribus, leur donna-t-il pour insignes l'arc, les flèches (3) et le sac (proprement le *Chitatli* ou filet pour les provisions) ; de plus, pour mieux marquer le schisme, il leur défendit de continuer à s'appeler *Aztecs* (Blancs) (4), comme les autres, mais il leur ordonna de prendre le nom de *Mexica*, dérivé de l'un des siens *(Mexitli)* (5). La signification de celui-ci, sur laquelle on a

(1) Duran, *loc. cit.* p. 22-23 du t. I.

(2) Tezozomoc, *Crón. mexicana*, ch. I, p. 225 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(3) Dans la procession du mois de panquetzaliztli, en l'honneur du dieu Huitzilopochtli, on portait devant la statue de celui-ci une bannière nommée *expamitl* (étendard sanglant). (Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 27, p. 282 du t. II).

(4) Les prêtres de Huitzilopochtli le donnent dès lors comme ennemi des Blancs dont ils redoutèrent constamment le retour. — Serait-ce dans le même ordre d'idées qu'ils feignirent d'avoir vu apparaître leur dieu sous l'aspect d'un nègre à la veille de la ruine de Tula ? (*Hist. de los Mexic. por sus pinturas*, p. 242 du t. III de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta).

(5) Torquemada (*Mon. ind.* L. III, ch. 23, p. 193 du t. I, et L. VIII, ch. 11, p. 145 du t. II) donne la forme *mexitli* ; — Sahagun (*Hist. gén.* L. X, ch. 29, p. 673 de la trad. franç.), celle de *Mecitl*, d'où par corruption, dit-il, on a fait *Mexicatl*, en changeant le *c* en *x* ; — D. Duran (*Hist. de las Indias*, t. I, p. 19), celle de *Meci*, où la désinence nahua *tl* est apocopée ; — J. de Tovar (*Origen de los Indios*, p. 12), celle de *Mexi* ; — le *Codex Vaticanus 3738* (p. 205 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough), celle de *Mecitli* ; — Herrera (*Dec.* II, L. VII, ch. 14, p. 191), celles de *Mexitl* et *Mexitli*. — Si l'on supprime la désinence et que l'on ajoute la particule *catl* pour faire du nom de personne un nom ethnique, on a *Mexicatl*, au pluriel *Mexica* (gens de Mexi) d'où nous avons formé le français *Mexic*, au pluriel *Mexics*, pour désigner la tribu primitive, et *Mexicain* pour désigner le peuple dérivé (de même que *Franc*, *Français* ; *Angle*, *Anglais* ; *Ibère*, *Ibérien* etc. etc.).

tant discuté, est, nous semble-t-il, assez clairement indiquée par la cérémonie à laquelle furent soumis les néophytes : le prêtre oignit de térébenthine (1) le front et les oreilles de ceux qui devaient être regardés comme les *élus* (escogidos) de Mexitli (2).

Aussi le savant Orozco y Berra (3) n'hésitait-il pas à expliquer ce nom par *oint*. Si l'on supprime la désinence *tli*, il reste *Mexi* (prononcez *Mechi*) mot qui, par le sens aussi bien que par le son, se rapproche beaucoup de l'hébreu *Maschiach* (oint), d'où le latin *Messias*. Huitzilopochtli n'était en effet qu'une odieuse contrefaçon du Christ (l'Oint), une image du messie rabbinique, qui devait procurer à son peuple des avantages plutôt temporels que spirituels. Ses prêtres ne se dissimulaient pas que c'était un faux messie et que son empire fondé par la violence serait un jour détruit par Quetzalcoatl et les fils du soleil, c'est-à-dire par des Blancs venant de l'Est (4). De même que beaucoup d'hérétiques et de schismatiques, les adorateurs de ce singulier messie cherchaient à se distinguer de leurs coreligionnaires, tantôt en exagérant les doctrines et les pratiques, tantôt en les prenant à rebours, ou simplement en affectant de restaurer ce qui était tombé en désuétude. Ces disciples dégénérés des Papas avaient une tendance à judaïser, comme leurs anciens maîtres avaient

(1) Lors de son couronnement le roi de Mexico était oint avec le même chrême qui servait à oindre la statue de Huitzilopochtli (Duran, *Hist. de las Indias*, t. I. p. 55). — Cfr. pourtant Torquemada, *Mon. ind.* L. XI, ch. 28, p. 360 du t. II.

(2) Entonces el demonio (que dicen hablaba por boca del idolo) les dijo : Yá estais apartados y segregados de los demás, y asi quiero que, como escogidos mios, yá no os llamais Aztecas, sino Mexicas ; y que aqui fué donde primeramente tomaron este nombre de Mexicanos ; y juntamente con trocarlos el nombre, los puso señal en los rostros y en las orejas, un emplasto de trementina. (Torquemada, *Mon. Ind.* L. II, ch. 2, p. 79 du t. I).

(3) Huitzilopochtli se decia *Mexitli*, dando á entender *ungido*. (*Hist. ant. de México*, t. III, p. 72).

(4) Madre mia, dit Huitzilopochtli en partant pour la Terre Promise, no me deterné mucho en dar la vuelta, no más de quanto llevo á estos siete barrios y los aposento en donde an de avitar y poblar aquella tierra que les es pro metida ; y aviéndolos asentado y poblado y consolado luego volveré y daré

été soupçonnés de le faire (1) ; comme les druides, dont les rêveries se perpétuèrent en Irlande pendant le moyen âge étaient censés l'avoir fait, et comme le firent certainement beaucoup de sectaires issus des Celto-Saxons (2). La religion que forgèrent les prophètes des Mexics était, comme le Mormonisme, qui se développa un millier d'années plus tard, dans les mêmes circonstances et presque dans les mêmes contrées, un singulier mélange de l'ancienne et de la nouvelle Loi avec des superstitions, sinon inventées, du moins répandues en Europe avant les migrations transatlantiques des Gaëls. Aussi les plus anciens historiens hispano-mexicains ont-ils constaté, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, que la migration des Mexicains offrait de nombreuses analogies avec l'exode des Israélites. A ce propos, le P. D. Duran fait remarquer que, « malgré les différences dans l'exposé des événements, des fatigues et des misères de la migration, les vieillards [Mexicains], tout en contant les faits, ceux-ci d'une manière, ceux-là de l'autre, s'accordaient entre eux et avec les récits de l'*Exode* et du *Lévitique* sur le long voyage des Israélites, depuis l'Egypte jusqu'à la Terre Promise....... En vérité, ajoute-t il, ils n'étaient pas sans avoir de la Sainte Ecriture des notions transmises par leurs ancêtres » (3). — J. de Tovar, après avoir rapporté la

la vuelta, y esto será en cumpliéndose los años de mi peregrinacion y el tiempo que me está señalado, en el qual tiempo tengo de hacer guerra á todas las provincias y ciudades, villas y lugares, y traellos y sujetallos á mi servicio : pero por la mesma órden que yo los ganare, por esa mesma órden me los han de quitar y tornar á ganar gentes estranas, y me han de echar de aquella tierra ; entonces me vendré acá. (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p 225, cfr. p. 229).

(1) E. Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, dans *Muséon*, t. VIII, n° 4, août 1888, p. 414-6.

(2) Tels que les protestants des îles Britanniques caractérisés en ces termes dans le plus grand corps d'histoire en langue gaélique, les *Annales des Quatre-Maîtres* (sous l'année 1537) : « Ils suivaient ...... la loi de Moïse, à la manière du peuple juif. » (Cité par E. O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*, append. 102, nouv. tirage, Dublin. 1878, in-8, p. 605.)

(3) *Hist. de las Indias*, t. I, p. 5.

pérégrination des Mexics, dit que « le premier soin des émigrants, en arrivant à une station, était d'élever au milieu de leur camp, selon le temps qu'ils y devaient passer, soit un tabernacle soit un temple pour leur idole, et de déposer l'arche sur un autel, comme c'est l'usage de l'Eglise que Mexi affectait d'imiter en beaucoup de points » (1).

De diverses traditions qui nous ont été transmises par le P. Duran et son abréviateur J. de Tovar, par Tezozomoc et par J. de Torquemada, il ressort que les Mexics s'étaient séparés des autres tribus pour protester contre les procédés pacifiques, mais trop lents à leur gré, des propagateurs de la civilisation dans l'Amérique du Nord. Huitzilopochtli avait une sœur (2), Malinalxochitl, si versée dans les sciences naturelles, qu'elle passait pour magicienne et qu'elle fut adorée comme une déesse. Elle apprivoisait les animaux féroces, dominait la nature, gagnait tous les cœurs par sa beauté, ce que l'on exprimait énergiquement, en disant qu'il lui suffisait de regarder quelqu'un pour lui dévorer le cœur.

Les descendants de ceux qui s'étaient séparés d'elle, et avaient de la sorte fait un nouveau schisme, la dépeignent sous les couleurs les plus noires. Elle fut abandonnée, pendant son sommeil, sur un mont du Michoacan, dans une contrée qui fut appelée d'après elle Malinalco (3) ; trahison que les prêtres de Huitzilopochtli croyaient justifier en disant : « Ce n'est pas par la douceur et les enchantements que notre dieu veut amener les nations à son service ; c'est par la guerre et les conquêtes qu'il gagnera les richesses.

(1) *Origen de los Indios*, p. 22.

(2) On dirait une prêtresse ou une religieuse, s'il était certain que les jeunes filles servant dans le temple de Huitzilopochtli fussent appelées sœurs de ce dieu, comme le P. Duran (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 90) l'affirme, en rendant *ipilhuan Huitzilopochtly* par *hermanas de Huitzilopochtly* ; mais le sens littéral est un peu différent : le premier mot se décompose en *i* (ses), *pilli* (fils ou fille) et *huan* marque du pluriel. Il est vrai que *pilli* en nahua, comme *fille* en français (voy. le 5e sens de ce mot dans le *Dict.* de Littré), a pu désigner aussi une nonne.

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 23 ; — J. de Tovar, *Origen de los Indios*, p. 23-24 ; Tezozomoc, *Crón. mexic.* ch. I, p. 225 de l'édit. de 1878.

Voilà notre mission » (1). Dans cette sorte d'excommunication, Orozco y Berra (2) voit un schisme religieux, occasionné par le mépris que Malinalxochitl faisait des rites sanglants des Mexics. La légende de Malinalxochitl doit être complétée par celle de son fils *Copil* (3), dont le nom signifie *mitre* (4). Celui-ci fut égorgé par les Mexics et son cœur jeté dans le lac de Mexico, à l'endroit même où s'éleva plus tard leur capitale (5), comme pour donner à entendre que leur puissance était fondée sur l'assujétissement de la mitre aux armes (6) de Huitzilopochtli.

Ce dernier, à la différence de son frère le dieu Quetzalcoatl qui sacrifia son propre sang pour que son fils, inconçu (7) comme la Minerve de Jupiter, devînt un soleil lumineux (8) ou, en d'autres termes, afin qu'il pût éclairer le monde (sans doute au moral comme au physique, ce qui est bien l'œuvre des divers Quetzalcoatl célestes et terrestres); à

(1) Duran, *Hist.* t. I, p. 22-23.

(2) *Hist. ant.* t. III, p. 75.

(3) En redoublant la première syllabe, ce nom se rapprocherait beaucoup de celui de *Cocopitl*, dieu des Aculhuas, qui étaient originaires de la partie septentrionale du Michoacan. (Ixtlilxochitl, *Cuarta relacion*, dans le T. IX de Kingsborough, p 341; Cfr. *ibid. Hist. Chichimeca*, ch. 4, p. 209; *Relacion sucinta* III, p. 451; *Sumaria relacion*, p. 461).

(4) A manera de mitra de obispo.... llamabanla *Copilli* (Torquemada, *Mon. ind.* L. XI, ch. 31, T. II, p. 369).

(5) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 29-30; — J. de Tovar, *Origen*, p. 26. — Cfr. *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 245-6 de l'édit. de 1891.

(6) Quoique le P. Duran place dans la bouche de Huitzilopochtli les paroles suivantes : « Yo sujetare con mi espada » (*Hist.* t. I, p. 225), il faut remarquer que, en fait d'armes, les images de ce dieu n'ont pas d'autres attributs qu'un bouclier avec des flèches passant pour avoir été envoyées du ciel aux Mexicains (*Ibid.* t. II, p. 81; — J. de Tovar, *Origen*, p. 94; — Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. I, p. 203 de la trad. franç.; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, t. II, p. 42). Aussi, est-ce avec raison que Tezozomoc lui attribue ces mots : « Se me dió por cargo traer armas, arco, flechas y rodela; mi principal venida y mi oficio es la guerra. » (*Crón. mexic.* édit. de 1878, p. 225).

(7) Quizo Quiçalcoatl que su hijo fuese sol, él que tenia á él por padre y no tenia madre (*Hist. de los mexic. por sus pinturas*, édit. de 1891, p. 235).

(8) *Ibid.*, p. 235-6.

la différence de sa sœur Malinalxochitl, qui ne dévorait les cœurs qu'au figuré, — Huitzilopochtli, disons-nous, était du nombre des dieux qui avaient institué la guerre pour que le soleil, éteint par la chute du firmament, fût rallumé en se nourrissant de cœurs (1) ; il s'en repaissait lui-même (2) : ayant mis à mort ses oncles, les *Centzonhuitznahua* (3) et leur sœur *Coyolxauhqui* (4), parce qu'ils lui reprochaient d'être bâtard (5) ou, en d'autres termes, faux dieux, il leur ouvrit la poitrine et leur arracha le cœur. Ses prêtres s'autorisèrent de cette légende pour affirmer qu'il s'en nourrissait et qu'il fallait faire la guerre pour se procurer des prisonniers et lui offrir leur cœur (6).

La paix ne faisait pas l'affaire de ce dieu sanguinaire. Il fut, au dire du P. B. de las Casas (7), l'inventeur des sacrifices humains et le premier qui les imposa à tout le Mexique. Ses adorateurs, ayant été bien accueillis d'Achitometl, roi de *Culuacan* (8), qui leur avait donné des terres, commençaient

(1) *Ibid.*, p. 235.

(2) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 26 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 25 ; — Tezozomoc, *Crón. mexic.* ch. 2, p. 229 de l'édit. de 1878 ; — Torquemada, *Mon. ind.*, L. II, ch. 3, t. I, p. 82).

(3) Mot à mot : *les quatre cents qui sont avec les épines*, probablement pour indiquer que ces divinités sacrifiaient, comme Quetzalcoatl, leur propre sang, en se perçant le corps avec des piquants d'agavé.

(4) Ce nom signifie : *parée de grelots.*

(5) Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. I, p. 201-3 de la trad. franç. ; — *Hist. de los Mexic. por sus pinturas*, p. 241 de l'édit. de 1891 ; — Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 25-26 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 24-25 ; — Tezozomoc, *Crón. Mexic.* ch. 2, p. 229 de l'édit. de 1878 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, t. II, p. 42.

(6) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 26.

(7) *Apologética hist.* ch. 122 ; extr. dans le t. V, p. 448 de l'édit. madrilène de son *Hist. de las Indias* ; — J. de Pomar, *Relacion de Tezcuco*, dans *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta, t. III, Mexico, 1891, in-8, p. 15-16 : « El sacrificio de hombres á estos idolos fué invencion de los Mexicanos ...., de manera que á imitación de los Mexicanos se introdujo en toda esta tierra, á lo menos en esta cindad [Tezcuco], y en Tlacuba, Chalco y Huexutzinco y Tlaxcalla. »

(8) Nom nahua composé de la particule *can*, lieu ou se trouvent ; de la suffixe *ua*, possesseurs de ; et de *culutl* syncopé en composition, qui signifie : crosse ou croix. (E. Beauvois. *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique*, dans *Revue des questions scientifiques*, avril 1897, 2e série, t. XI, p. 506-6).

à fraterniser avec les sujets de ce prince, lorsque les prêtres de Huitzilopochtli, afin de maintenir la discorde entre les deux peuples de même origine et de bien marquer la dissidence des Mexics avec les autres disciples des *Culuas* ou Porte-croix, eurent l'infernale idée de demander la fille d'Achitometl pour figurer dans leur temple la mère de Huitzilopochtli et, lorsqu'ils l'eurent triomphalement amenée dans leur campement, de la sacrifier, de l'écorcher et de revêtir de sa peau un jeune garçon. Telle fut, dit-on, l'origine des horribles immolations de femmes représentant la déesse *Toci* (Notre aïeule) (1).

Après s'être attiré, par de tels procédés, la haine de tous leurs voisins ; après avoir renié la foi de leurs ancêtres et trahi leurs frères, les Mexics ne pouvant compter sur l'amitié de personne, mais exclusivement sur leurs armes, étaient forcés de devenir belliqueux ; ils durent s'appliquer aux arts de la guerre et, pour le malheur des autres peuples du Mexique, où ils prirent peu à peu la prépondérance, ils leur imposèrent leur culte (2) inhumain. C'est sous prétexte de religion, comme l'affirmaient les Totonacs de la Vera-Cruz (3), que les Mexicains s'étaient introduits dans toutes les provinces de l'empire auquel on a donné leur nom ; de sorte que quatre à cinq générations après leur arrivée au Mexique, les rares vestiges du Christianisme qui avaient survécu à l'exode du Papa Quetzalcoatl et à la ruine des Toltecs, ses disciples, étaient presque totalement effacés, ou tout au moins modifiés, chez eux et en grande partie chez leurs congénères.

E. Beauvois.

---

(1) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 33-35 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 28-29, 120 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VIII, ch. 17-18 ; L. X, ch. 22, p. 115-6, 276 du t. II.

(2) El estilo por do crescieron tanto los Mejicanos en senorio fué por dar á otros sus dioses y religion, y si no los recibian rogándoles con ellos, dábanlos guerra hasta subjectarlos y introducir su religión y ritos (Gomára, *Conq. de Méjico*, p. 442 de l'édit. de Vedia). — A los principios entraban por via de religion, con la cual juntaban despues las armas (Id. *ibid.* p. 318) ; — Comenzaron por via de religion, anadieronle luego las armas y fuerza, y después codicia, y asi se quedaron señores de todo. (Id. *ibid.* p. 431).

(3) A. de Tapia, *Relacion sobre la conquista de México* fragm. dans le t. II de la 1re *Coleccion de documentos para la hist. de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, p. 561. — Cfr. Torquemada, *Mon. ind.* L. IV, ch. 20, t. I, p. 398.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES

(Suite.)

Quoiqu'il en soit, Tezozomoc nous représente les tribus Nahuatlaques, arrivant de nouveau au Méchoacan après avoir traversé beaucoup d'autres localités dont il juge inutile de nous dire les noms.

8$^{bis.}$ *Ocopipilla*, litt. : « Dans les Sapins », loc. inc.

9° *Malinalco* ou *Mallinalco*, litt. : « Dans les Lianes » aurait été leur première station dans la province en question. Elle se trouvait, ajoute Tezozomoc à l'endroit où s'éleva, plus tard, la cité appelée indifféremment *Pasquaro* ou *Patzcuaro* et *Utzite*. Elle fut, tour à tour, la capitale du roi Tarasque Caltzontzi, évêché et métropole de la province de Méchoacan. Elle n'est plus aujourd'hui que chef-lieu du district de même nom dans le dit état de Méchoacan sur les rives du lac de Patzquaro, par le 19 1/2 de latitude nord. Ajoutons que Clavigero conteste l'identification des deux localités de Patzquaro et de Mallinalco. D'après lui, cette dernière se trouverait bien plus à l'ouest, aux confins de la Vallée de Toluca et de l'état actuel de Mexico. Cette opinion nous semble, d'ailleurs, la plus plausible. En tout cas, ce serait, dit Tezozomoc, en cet endroit, qu'à cause de la chaleur du climat, l'on commença à se servir d'une espèce de capote, appelée *Zichuilli* et à porter des *Huipils* ou jupons. Autrement dit, les émigrants adoptèrent le costume des anciens habitants du pays.

Dans cette région eût lieu la séparation de diverses tribus

Nahuatlaques, peut-être bien causée par un schisme religieux et symbolisée par l'abandon de la magicienne *Malinaxochitl*, litt. : « fleur de Liane, » et dont le nom se trouve évidemment en rapport avec celui de la localité ci-dessus mentionnée. On la tenait pour la sœur du dieu *Huitzilopochtli*, le Mars Mexicain. Ce dernier, irrité de ses maléfices et de sa cruauté, la laissa endormie au milieu d'un bois avec un petit nombre de compagnons, puis décampa, suivi du gros de l'émigration.

A son réveil, Malinaxochitl se mit à fondre en larmes, puis se rendit avec ses parents et amis au mont *Texcaltepec*, litt. : « A la montagne du miroir » où se trouvait un endroit appelé *Coatepec*, litt. : « A la montagne du Serpent ». Les Texcaltepecas, habitants de ces régions, appartenaient à la race Othomie et vraisemblablement, soit à la branche Mazahua, soit à celle des Pirindas, ou Matlatzinicas. Ils permirent à la magicienne de s'établir au milieu d'eux. C'est là qu'elle mit au monde son fils *Cohuil*, qui se rendit maître de tout le pays.

Pour parler un langage plus exact au point de vue historique, les chefs d'origine Mexicaine symbolisés par Cohuil imposèrent aux tribus d'origine Othomie, leur domination et leur système de civilisation. Toutefois, les vaincus conservèrent l'usage de leur idiome maternel.

L'indentification de ce *Coatepec* avec la localité désignée par Alcedo sous le nom de *San-Pablo de Coatepèque* ne semble guère douteuse. Elle devait évidemment se trouver sur le chemin suivi par les partisans de Malinaxochitl. Le Géographe Espagnol en fait un pueblo de la cabecera de Zitaquaro, dans l'alcaldia mayor de Maravatio et l'évêché de Méchoacan. Il est situé à l'extrémité orientale de l'État du même nom et à un peu plus de sept lieues de Morelia, sa capitale, par 19° 20, env. latitude Nord et 102 longitude Ouest, dans un pays de race Othomie et probablement de la branche Mazahua ou Matlatlzinca.

Ajoutons, par parenthèse, que ce nom de *Texcaltepec*, n'a certainement rien à faire avec le Pueblo de *Texcala*, situé à environ huit lieues nord de *Cuernavaca*, dans l'ancien partido

de *Xacapistla* ou *Xacapixtla* et qui fait aujourd'hui partie de l'État de Mexico.

Revenons ensuite à l'itinéraire suivi par le gros des émigrants. Tezozomoc nous le représente continuant sa route, d'après les injonctions de *Huitzilopochtli*.

Voici les localités qu'ils traversèrent :

10° *Ocopipitla*, situation inconnue où ils restèrent très peu de temps.

11° *Acahualtzingo*, appelé aussi *San-Juan del rio*, chef-lieu du district de ce nom dans l'État de Quérétaro ; par le 20,19 de latitude nord, et le 102,40 de lat. ouest. Il est situé sur les rives du rio St-Juan, affluent lui-même du *rio Montezuma*. Pour en arriver là, nos émigrants avaient dû visiblement prendre la direction du Nord-Ouest.

Notre auteur dit que les *Aztlantecas* y séjournèrent jusqu'à l'année *Chicnahvi-Acatl*, litt. : « Neuf-Canne » qui est la dernière du Xiuhmolpilli, ou cycle de 52 ans en usage chez les Mexicains. C'est-à-dire que cet espace de temps se serait écoulé entre les débuts de l'emigration et le départ de la ville d'Acahualtzingo. Nous ne pouvons du reste, deviner quel mode de comput suit ici notre auteur. D'après le système chronologique généralement adopté par les peuples de l'Anahuac, c'était par l'année *Matlactliyey-Calli* ou « Treize maisons » que se terminait le cycle en question. L'année Cé-Tochtli, (1. Lapin.) marquait le commencement d'une nouvelle période. *Neuf-Canne* ne constituait que la 9e année du 2e *Tlapilli* (poignée) ou indiction, et, par suite, la 22e du cycle entier.

12° *Coatepec*, indiqué comme la localité où les tribus en marche se rendent après avoir quitté Acahualtzingo n'a rien à faire avec celui dont on nous a parlé à propos de la magicienne Malinalxochitl. Tezozomoc place ce dernier près de *Tonalan*, « La ville du Soleil. » Il ne saurait s'agir ici que du Tulan en Xocotitlan de Sahagun et qui précisément est bâtie sur le Coatépetl, puisque Tulan n'est lui-même qu'une contraction pour *Tonalan*. Nous ne saurions mentionner ici que

pour mémoire deux cités du nom de Tonala indiquées par Alcedo, la première comme capitale d'une alcaldia mayor dans la nouvelle Galice, à 4 lieues Est-Sud-Est de Guadalaxara, la métropole du Jalisco par le 20,40 et l'autre, à 58 lieues Est-Sud-Est de Mexico. C'est cette dernière, selon toute apparence, que nous retrouvons dans la carte accompagnant *l'histoire des nations civilisées* de l'abbé Brasseur, par le 18,5 de lat. Nord et le 100 de long. Ouest. Ces deux pueblos sont, effectivement, tout à fait en dehors de l'itinéraire des Nahuatlaques.

Autant que l'on peut en juger par le récit assez sommaire de Tezozomoc, ce serait bien à Coatepec que les émigrants élevèrent un *cou* ou temple à Huitzilopochtli. La statue du dieu se serait trouvée entourée de celles de déités secondaires désignées par les noms de : *Yopico*, *Tlacochcalco*, *Huitznahuac*, litt. « aux Nahoas du Sud », *Tlacotecpan*, litt. « A la maison des hommes » ; *Tzommolco*, *Atempan* ; *Tezcacoac* ; *Tlamatzinco* ; *Mollocotillan*, *Nonohualco*, *Cihuatecpan*, litt. : « A la maison des femmes, *Ixquitlan* » *Milnahuac*, *Coaxoxochcan*, et *Atecpan*. Evidemment, toute cette partie du récit de Tezozomoc mérite d'être considérée comme passablement fantaisiste. Aucun autre auteur ne nous parle de divinités ainsi dénommées. Il s'agit très certainement ici de noms de localités, encore ne sont-ce pas celles que traversèrent les émigrants, mais bien des villes ou contrées conquises dans la suite par les monarques mexicains. Peut-être bien ces derniers se sont-ils plus à ranger dans le grand temple de Huitzilopahtli, autour de la statue de ce Dieu, les idoles ou effigies des peuples vaincus et notre auteur se serait ainsi rendu plutôt coupable de confusion que d'une véritable inexactitude. On sait que différents peuples de l'antiquité, notamment les Assyriens, avaient coutume d'en user de la sorte.

Ce qui est certain, c'est que nous rencontrons une bourgade de *Tlacochcalco* ou Tlacoxcalco dans l'État de Puebla, au district d'Atlixco. Alcedo mentionne deux pueblos du nom d'*Atempan* ou *Atempa*, l'un dans l'alcaldia mayor de *Teuzitlan*,

se trouvait à 40 lieues Est de Mexico, par le 20 de latitude nord, l'autre dans l'alcadia mayor de *Zachicoatlan*, au centre d'un bas fond entouré de collines escarpées, à une cinquantaine de lieues au nord de Mexico. Aucune de ces localités n'ont évidemment pu être traversées par l'émigration Aztlanteca. Nous ignorons d'ailleurs à laquelle des deux fait allusion Tezozomoc. Même observation pour les noms qui vont suivre. Ainsi, *Nonohualco* que l'on trouve aussi écrit *Onohualco*, désignait chez les Mexicanis la partie du golfe de Mexique arrosée par le Tabasco et l'Uzumacinta, et cela sans préjudice d'une autre localité du même nom, dans la vallée de Mexico. Quant au terme de *Huitznahnac*, il se rend littéralement par : « La région des Huitznahoas, les Nahoas du Sud. » Cette dénomination renferme une allusion à une légende dont il va être question à l'instant.

Les Nahuatlaques, sur l'ordre de leur dieu, élèvent encore dans cette localité, de nombreuses habitations, y construisent un jeu de paume, y creusent un puits entouré d'arbres et qui devint un grand lac. La rivière, qui passait par là, par un prodige extraordinaire, se trouve à l'instant remplie de poissons et couverte de gibier d'eau. La tradition rapporte qu'un nommé *Atzentzon-Huitznahuac* ou *Centzon-Vitznahuac.*, litt. : « Quatre cents méridionaux » vint remercier Huitzilopochtli des faveurs par lui accordées à son peuple de prédilection. Toutefois, le Mars Mexicain irrité contre les *Tzentzonapan*, litt. : « Quatre cents étendards » rompit les bords du puits qui s'écroula dans le lac, fit disparaître la rivière et après avoir sacrifié les récalcitrants en leur arrachant le cœur, ordonna aux émigrants de se remettre en route.

Nous n'insisterons pas sur la ressemblance, un peu lointaine, il est vrai, que paraît présenter ce fait de l'écroulement des eaux du puits avec une légende haïtienne relative à la formation de la mer sortie d'une calebasse brisée (1). Cette

(1) *Écrit du frère* Roman Pane, *des antiquités des Indiens*, trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg, à la suite de la *Relation* de *las Cosas de Yucatan*, de Diego de Landa ; chap. 1er pages 432 & 433.

dernière, elle-même, ainsi que nous nous sommes efforcés de l'établir dans un précédent travail, offre beaucoup d'affinité avec une légende Indo-Chinoise rapportée par Marini (1) et qui pourrait bien lui avoir servi de prototype. De plus en plus, le Folk-lore Américain nous apparaît imprégné d'éléments empruntés à l'Extrême Orient. Enfin, l'histoire de *Atzentzon-Huitznahuac* et des *Tzentzonapan* ne nous est donnée par Tezozomoc que sous une forme à la fois fort écourtée et fort altérée. Il en sera question de nouveau un peu plus loin et nous verrons ce que racontent Torquemada et Sahagun à ce sujet. Quoiqu'il en soit, les voyageurs avaient terminé leur séjour à Coatepec en l'année *In Xiuhmolpilli Mexica*, litt. « un cycle mexicain. » L'auteur indigène, par cette expression bizarre, semble vouloir dire qu'un cycle de 52 années s'était écoulé au moment où l'on quitta cette localité. Nous avons vu précédemment qu'un autre cycle se trouvait précédemment compris entre le commencement de la migration *Aztlanteca* et le départ d'Acahualtzingo. Autrement dit, à l'époque où nous sommes parvenus, les voyageurs se trouvaient en marche depuis 2 *Xiuhmolpillis* ou ligatures c'est-à-dire un *véveliztli* ou mieux *huéhuétilizlli*, litt. : « Vieillesse » ou grand siècle Mexicain de 104 ans, formé par la réunion de deux cycles de 52 années.

Ce serait effectivement en l'année *Cé-Tecpatl* (1-Silex), c'est-à-dire la première du nouveau cycle que nos pélerins quittent Coatepec pour se remettre en marche. Tezozomoc nous paraît se rendre coupable d'une erreur assez grave. C'était en *Cé-Tochtli* (1 Lapin) que devait commencer la période cyclique, *Cé-Tecpatl* ne constituant que la 1re année de la 8e indiction, c'est-à-dire la 27e du cycle entier.

13°. De là, les Mexicains se seraient rendus à *Tula*, visiblement identique au Tonalan du Coatepec, à la métropole religieuse de la vieille monarchie Toltèque, d'après Sahagun. Cette station et la précédente n'en constituent, sans doute,

(1) Marini, *histoire du Tonkin & du Lao*, p. 382. — *De l'origine souterraine de l'Espèce humaine*, etc., dans la *Mélusine*, t. 1er, année 1878, p. 282.

guère qu'une seule en réalité. Quoiqu'il en soit, d'après notre auteur, les émigrants y séjournent vingt deux ans, et en font le centre d'un état qui étend sa domination sur les tribus du voisinage.

14°. Ensuite, l'on arrive en *Atitlaquia*. C'est l'*Atitlacayan* de *Torquemada*, l'*Atitlaquiam* du Cuadro, n° 2. Alcedo place son Atitlaquia dans l'alcaldia mayor de Tetepango-Huipuxtla dont la métropole qui porte le même nom se trouve à 21 lieues Nord de Mexico. Ce qui nous prouve l'identité de ces pueblos, c'est que, dans les récits suivants, il va être question des pueblos de Tlemaco, d'Atotonilco, lesquels font partie de la même alcaldia.

Sans doute, le Tulan en Xocotitlan se trouvant à 14 lieues Nord-Ouest de Mexico, ainsi qu'il a été dit plus haut, on devrait admettre que les émigrants en quittant cette ville auraient poussé vers le Nord. La chose n'offre d'ailleurs rien d'étonnant, ni même d'invraisemblable.

15°. Tezozomoc omettant un certain nombre de localités traversées par les émigrants les fait arriver ensuite directement à *Tezquiquiac*, probablement identique au *Santiago de Tezquiquiac* d'Alcedo, dans l'ancienne alcaldia mayor de *Zumpango*, à environ 11 lieues Nord de Mexico, par le 19 environ de Latitude Nord. De là, l'émigration aurait tourné au Sud-Ouest.

16°. *Atengo*. Un Tzompan ou dénombrement ayant eu lieu en cet endroit, il aurait également reçu le nom de *Tzumpango* ou *Zumpanco*, qui serait le plus habituellement employé. Ce pueblo se trouve sur les bords de la lagune de *Zumpango*, à environ 8 lieues Nord de Mexico. Gardons-nous de confondre cet *Atengo-Zumpango* avec le *San-Salvador de Atengo* d'Alcedo (*San-Salvador Atengo* de M. le docteur Jourdannet). Ce dernier se trouve sur la rive orientale du lac de Tezcuco, à 7 lieues 1/2 environ Nord-Est de la métropole de la nouvelle Espagne.

17° *Cuachilco*, situation incertaine.

18° *Xaltocan*, où les Nahuatlaques séjournèrent plusieurs

années, creusèrent des *Chinamitl* ou réservoirs et se livrèrent à l'agriculture.

San Iago de Xaltocan, comme l'appelle Alcedo, identique, sans aucun doute au San-Andres de Xaltocan des géographes actuels, faisait partie de l'ancienne alcaldia de Zumpago à environ 6 lieues Nord de Mexico. Pendant les grandes crues du lac de Xaltocan, ce pueblo se trouve tout environné d'eaux et réduit à l'état d'île. Il est assez singulier que les Aztlantecas se soient décidés à cultiver les environs. En effet, le sol y est excessivement marécageux, et les habitants ne pouvant presque pas tirer parti de leur sol en sont réduits à louer des champs dans les localités voisines.

19°. *Eycoatl* ou Yeycoatl, litt. : « Trois Serpents. » sit. inc. Les voyagueurs s'y livrent à la culture pendant plusieurs années. Inutile de faire remarquer que cette localité malgré une légère ressemblance de nom, est bien éloignée du Yecuatla d'Alcedo, dans l'alcadia de Xalapa. (État de Vera-Cruz.)

20°. *Coauhtitlan*, litt. : « Ad Aquilam », à 4 ou 5 lieues Nord-Ouest de Mexico. On dut y arriver en contournant par le Sud, le lac de Xaltocan.

21°. *Ecatepec*, déjà mentionné, à 6 lieues Nord-nord-Est de Mexico.

22° *Aculhuacan*, que nous avions cru devoir assimiler à *Atzcapotzalco*, litt. : « A la fourmillière » nom de l'ancienne métropole des Acolhuas ou Tépanèques, au sud du lac de Tézcuco, à environ 1 lieue et demie ou 2 lieues Nord-Ouest de Mexico. Toutefois une objection sérieuse peut être opposée à cette identification, si le Tultepetlac où arrivent ensuite les émigrants n'est autre chose lui-même que le Tulpetlac d'Alcedo, dans l'alcaldia d'Ecatepec et le Tolpetlac de Clavigero. Effectivement, Tolpetlac n'est guère qu'à 3/4 de lieue Ouest-Sud-Ouest d'Ecatepec, tandis qu'Atzcapotzalco se trouverait en droite ligne à 4 ou 5 lieues Sud-Ouest de Tolpetlac. Les émigrants auraient, par conséquent dû, pour se rendre dans cette localité, faire un assez long détour qui ne se trouve,

nulle part, formellement mentionné. Du reste, nous devons faire observer que le Cuadro nº 2 mentionne une station des émigrants à *Aculhuacan*, avant leur arrivée à *Ehecatepec*. Il s'agit sans doute ici, d'une de ces localités dont l'identification devient de plus en plus difficile, en raison même de leur minime importance.

23°. *Tultepetlac*, litt. : « A la natte, à l'assemblée des Toltèques ». C'est, bien certainement, le pueblo de Santa Maria de Tulpetlac d'Alcedo, jadis sur les bords du lac de Tezcuco à environ 4 lieues Nord-Ouest de Mexico, dans l'alcaldia Mayor de Ehecatepec.

24°. *Huixachtitlan*, sit. inc. C'est le *Huexachtitlan* du Cuadro nº 2.

25°. *Tecpayucan*, sit. inc. C'est le *Tecpayocan* de Torquemada et du cuadro nº 2. Les émigrants y terminent une année.

26°. *Atepetlac*, peut-être bien identique à l'Atepétla de la carte de M. le Docteur Jourdannet, à 3/4 de lieues nord de Mexico.

27° *Coatlayaucan.*, sit. inc.

28°. *Tétépango*. Nous admettrions volontiers ici une erreur de la part de Tezozomoc. Les autres récits ne mentionnent pas cette station. D'ailleurs, le *Tétépango-Hiapuxtla* d'Alcédo, comme on l'a vu, se trouve bien plus au nord que la localité dont nous nous occupons et à environ 18 ou 20 lieues de Mexico.

29°. *Acolnahuac*, sit. inc. Le Cuadro nº2 place ce pueblo entre *Pantitlan* et *Popotla*. Il s'accorde donc passablement avec Tezozomoc.

30°. *Popotla*, à environ 2 lieues N. N. O. de Mexico, tout près de *Tlacopan*, ou *Tacubaya*, l'une des métropoles de l'ancienne triarchie Toltèque. Elle se trouva à environ 2lieues 1/4 de cette dernière ville, dans la direction du N. N. E.

31°. *Techcatepec* ou *Techcatitlan*, sur les flancs du mont de Chapultepec, lit. : (A la montagne de la Sauterelle). San-Miguel de Chapultepec est, on le sait, à env. 1 lieue 1/4

Ouest-de-Mexico. Là se trouve un palais où les nouveaux vice-rois venaient prendre quelques instants de repos avant leur entrée solennelle dans la métropole.

32° De là, nos voyagueurs, sur l'ordre d'Huitzilopochtli se rendirent à un ilot, au milieu du lac de Tezcuco. Ils y aperçurent un aigle perché sur un nopal. Reconnaissant à ce signe que leur périgrination avait pris fin, les Mexicas y jetèrent les fondements de la fameuse cité de Mexico-Tenochtitlan, désignée par Tezozomoc du nom de *Temalcaztitlan-Téopaztlan* (1).

C. *D'après Torquemada.* Les anciennes peintures des Mexicains nous apprennent que les ancêtres de ce peuple auraient traversé une grande rivière ou bras de mer au milieu duquel se trouvait une île. Un des principaux personnages de l'époque, Huitziton, ayant entendu un petit oiseau perché sur une branche répéter sans cesse les mots : *Tihvi ; Tihvi*, c'est-à-dire : « Partons, allons-nous en » crut y reconnaître une injonction de la divinité prescrivant à la tribu de quitter son pays. Il fit part de sa conjecture à Tecpantzin, qui la trouva fondée. Sur le conseil des deux chefs, quatre familles ou peuplades parlant toutes le Mexicain, se mirent en marche, à savoir : 1° *Mexicas*, 2° *Tlacochcalcos*, 3° *Chalmecas* 4° *Calpilcas*. D'autres auteurs en mentionnent neuf ; ce sont les 1° *Chalcas*, 2° *Matlazincas*, 3° *Tecpanecas*, 4° *Malinalcas*, 5° *Xochimilcas*, 6° *Cuitlahuacas*, 7° *Chichimecas*, 8° *Mizquicas*, 9° *Mexicas*.

Enfin, Torquemada, qui tient à n'omettre aucun détail fait observer que certains narrateurs ne parlent que d'Huitziton et omettent de citer le nom de Tecpantzin ; que, suivant d'autres, Huitziton aurait seulement entendu l'oiseau mystérieux, mais ne l'aurait point vu.

Quoi qu'il en soit, les voyageurs seraient partis la 1re année du 1er siècle (de leur cycle) car c'est du moment du départ que commencent les computs de leur calendrier.

(1) Tezozomoc, *Hist. du Mexqiue*, trad. de Ternaux-Compans ; T. 1er, chap. 1er, 2e, et 3e ; pag. 1 & suiv. (Paris, 1853).

Il est parfaitement clair que si ces récits offrent un fonds historique, néanmoins la plupart des détails méritent d'être considérés comme purement légendaires. Ainsi, l'oiseau qui décide les tribus à chercher une autre patrie ne paraît autre que le Tihuitocháán des Mexicanis actuels, et dont le nom signifie dans leur langue : « Allons à la maison ». Il fut donné à ce volatile en raison de son chant. C'est ainsi qu'en France, nous croyons entendre dans le cri de la caille, les mots « Paie tes dettes » distinctement prononcé. Evidemment, le nom de l'oiseau donna lieu à la légende.

Ramirez voit dans ce bras de mer avec une île au milieu de laquelle était renfermé, on le verra plus loin, un Téocalli, simplement le lac de Chapala. M. Orozco y Berra en fait le lac de Chalco, au milieu du plateau d'Anahuac. Ces deux opinions nous semblent, non seulement contraires à la manière de voir généralement adoptée par les autres historiens, ce qui n'aurait peut-être pas beaucoup d'importance, mais encore bien difficilement soutenables. A coup sûr, la seconde l'est encore plus que la première. En effet, l'on ne saurait guère, nous l'allons voir à l'instant, se refuser à ne pas placer la première station où arrivent les émigrants ailleurs que dans la Sonora. En outre, bien que le nom de Chicomoztoc ait quelquefois fini par être pris comme synonyme d'Aztlan, c'est-à-dire d'une région beaucoup plus méridionale, cependant, lorsqu'il se trouve employé seul, il indique plus spécialement le berceau de la race Nahuatle, située bien plus loin, vers le N. O. Sans doute, Torquemada commence l'histoire des migrations des Mexicains proprement dits, ou Nahuatlaques, par celle de leurs aïeux, les Nahoas. C'est un peu comme si un annaliste, voulant raconter l'établissement des Normands en France, entendait remonter jusqu'au berceau de la tribu germanique primitive. Ajoutons que beaucoup de ces noms des soi disant tribus en marche, ne constituent évidemment que ceux des localités par où ils passèrent ou bien des nations avec lesquelles ils se trouvèrent en contact ou qui subirent l'influence Nahoa. Ainsi, le terme de Chalcas désigne évidem-

ment les habitants de la ville de Chalco, sur les rives du lac de même nom. Il ne devait donc point encore être appliqué à des tribus n'ayant point atteint la vallée centrale du Mexique. Quant aux *Matlazincas*, appelés par d'autres auteurs *Pirindas*, jamais ils n'ont parlé le Mexicain, ni même un dialecte voisin. Leur langue appartient incontestablement au rameau Pirinda-Othomi. S'ils sont cités ici, n'est-ce pas en raison de leur assujettissement à des tribus de race Nahuatle, évènement symbolisé dans le récit de Tezozomoc par l'épisode de Malinaxochitl et de son fils Cohuil. Ces peuples pouvaient bien avoir adopté la civilisation Mexicaine sans être pour cela des Mexicains pur sang. Ne font-ils pas, dans la liste des tribus, double emploi avec les *Malinalcos* que cite un peu plus loin Torquemada? Nous pouvons répéter, pour les Xochimilcas, l'observation déjà faite à propos des Chalcas. Ils ne durent recevoir le nom à eux donné par Torquemada, qu'après leur arrivée à *Xuchimilco* ou *Xochimilco*, sur les bords du lac de même nom, à 5 ou 6 lieues S. de Mexico. Les Cuitlahuas ne furent certainement ainsi dénommés qu'à la suite de leur établissement dans la cité de *Cuitlahuac*, un peu au S. O. de la cité de Xochimilco. Les *Chichimecas* n'ont rien de commun avec les Mexicains, que leur séjour sous les régions boréales de la Nouvelle Espagne. Quant aux *Mizquicas*, comment n'y pas reconnaître les Mixes, peuple apparenté aux Zoquis et qui habitaient entre les 17 et 18 de lat. N. et le 97 1/2 et le 98 1/2 de long. occid. Remarquons enfin la distinction établie par Torquemada entre Mexicains et Mexicas. Par le premier de ces termes, ne faudrait-il pas entendre l'ensemble des tribus émigrantes, et par le second, la tribu spéciale qui s'était séparée de ses compagnons de route, alla fonder Mexico? A point de vue historique, la liste des peuplades donnée par notre auteur ne saurait donc prétendre à une exactitude rigoureuse.

(*A continuer*.) C[te] H. de Charency.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

Dans beaucoup de langues, le verbe, lorsque du sens positif il passe au sens négatif, prend une forme spéciale qu'il conserve à tous les temps et à tous les modes, et qui fait qu'à côté du paradigme de la conjugaison positive ou affirmative se trouve celui de la conjugaison négative. Alors ou bien une particule est insérée dans le verbe lui-même, ou bien sa flexion est modifiée, ou enfin on lui adjoint un auxiliaire dont il n'aurait autrement nullement besoin. Cette morphologie a conduit à rechercher s'il n'y aurait pas aussi dans la psychique du langage et sa syntaxe un *dédoublement* de l'idée verbale en deux idées, celle au *positif* et celle au *négatif*, et quelle peut être l'importance et la véritable nature de cette distinction. Ajoutons tout de suite que ce *relief* du négatif n'existe pas dans toutes les langues, mais que souvent, surtout dans celles de haute culture, la négation s'exprime simplement par un adverbe négatif placé avant ou après le verbe. Cependant le phénomène sus-indiqué est assez fréquent pour ne pas être fortuit ; il doit répondre à un concept grammatical particulier.

En effet, si nous ouvrons un texte quelconque, nous constatons que la négation, si elle n'est pas aussi fréquente que l'affirmation, y tient cependant une large part, et si nous y joignons l'interrogation, elle partage bien avec l'affirmation

la place par moitié. Cependant la négation, c'est le néant. Comment le besoin se fait-il sentir aussi souvent de dire qu'une chose n'existe pas que de dire que telle autre existe ? Comment aussi les points d'interrogation reviennent-ils si fréquemment dans le discours ?

C'est qu'en réalité dans le langage humain il y en a deux qui se croisent, mais qui se pénètrent tellement qu'on n'y prend pas garde ; l'un est *objectif*, l'autre *subjectif*. Lorsque nous disons dans une proposition affirmative que telle personne fait telle action, ou a telle qualité ou tel état, nous enregistrons d'abord un fait objectif ; tant qu'il n'est pas contesté, nous n'apportons aucune garantie personnelle de son exactitude, et notre auditeur reçoit notre communication de la même manière. Il n'y contredit pas, ni ne l'approuve, il écoute seulement, et nous répond par une autre constatation. C'est un miroir qui reçoit une image sans l'avoir altérée, et la renvoie sur un organe visuel.

Mais il n'en est pas ainsi lorsque la proposition est négative ; nous affirmons alors que telle action ou tel état n'existe pas ; nous ne recevons plus l'image de cette action, puisque c'est le néant même ; c'est nous qui dans notre intelligence travaillant d'elle-même produisons la négation. Tandis que l'affirmation était tout-à-fait objective, la négation est subjective, en partie, du moins.

En partie seulement, car en niant, nous affirmons souvent par là même que la situation contraire existe, mais cet effet n'est pas toujours complet. La négation se renforce encore s'il y a discussion et prend alors un caractère de plus en plus subjectif. Elle imprime même dans l'interlocution ce caractère subjectif à l'affirmation contraire de l'interlocuteur. Dans cette situation, ce dernier n'énonce plus simplement que tel événement a lieu ou que telle chose existe ; mais il le soutient, il le prétend, il l'affirme personnellement, et alors son affirmation prend la couleur de la subjectivité. Cela est plus apparent lorsque la vérité affirmée n'est pas prouvée par les sens, par exemple, lorsqu'on dit : *la terre tourne*.

Lorsque Galilée le proclama le premier, cette proposition avait certes le caractère essentiellement subjectif ; lorsque tout le monde l'a reconnu, cette même proposition est devenue objective parce que la négation a disparu.

Le négatif est donc essentiellement subjectif, tandis que l'affirmatif ne l'est qu'occasionnellement. On pourrait donc aux expressions : *conjugaison positive*, *conjugaison négative*, substituer celles-ci : *conjugaison objective*, *conjugaison subjective*. Mais cela ne serait pas tout-à-fait exact, car la conjugaison subjective ne comprend pas seulement le *négatif*, mais aussi l'*interrogatif* et le *dubitatif*.

L'*interrogatif* qui peut affecter tous les verbes ne le fait d'une manière morphologique bien marquée que dans un petit nombre de langues ; c'est ce qui a empêché de porter sur lui l'attention. Mais au point de vue de la psychique grammaticale, il est très important et très fréquent. Les points d'interrogation ne sont pas rares. Souvent, un des interlocuteurs doute, consulte l'autre, ou ne sait pas et veut apprendre de lui, en un mot, il interroge. Quoi de plus subjectif qu'une telle situation ! L'objectif ne peut être incertain, puisqu'il est le reflet de ce qui existe. L'incertitude n'est que dans l'esprit, et lorsqu'on l'exprime, on fait œuvre subjective. De même, on peut dire qu'ici la subjectivité est double, elle est relative à celui qui parle, et aussi à son interlocuteur ; tandis que la négation ne concerne que le premier. En outre, elle provoque une réponse, affirmative ou négative, mais qui sera toujours subjective à la suite de la question.

Enfin le dubitatif vient encore occuper le domaine du subjectif. Il n'apparait morphologiquement d'une manière bien nette que dans une seule langue ; mais psychiquement il a son rang auprès du négatif et de l'interrogatif, il n'y a même chez lui aucun mélange d'objectif, car le doute est tout entier dans l'esprit, non dans la nature.

Il existe donc, au moins psychiquement, une conjugaison négative, une interrogative, une dubitative, formant ensemble le groupe de la *conjugaison subjective*. Le but du présent

article sera d'en rechercher l'expression morphologique correspondante dans le plus grand nombre de langues possible.

Mais ce phénomène ne concerne pas le verbe seulement, mais aussi plusieurs des autres parties du discours. C'est ainsi que la négation peut concerner le substantif, par exemple, dans *nemo*, le contraire de *homo*, le pronom : *nul*, *rien*, *personne*, l'adverbe : *jamais*, *nulle part*, l'adjectif : *aucun*, et même la proposition tout entière dont elle tient la place dans le mot : *non*.

De même, l'interrogation peut affecter le pronom personnel *qui*, *quoi*, le pronom démonstratif *quel*, l'adverbe *quand*, la conjonction *pourquoi*.

Enfin le *dubitatif* peut aussi s'attacher à d'autres mots qu'au verbe, mais il le fait plus rarement.

Nous examinerons dans un appendice l'interrogatif, le négatif et le dubitatif dans les parties du discours autres que le verbe.

Dans ce dernier, quant à l'expression morphologique, ces trois concepts ont ceci de commun qu'outre les autres procédés, ils emploient celui très primitif de l'intonation, procédé qui leur est d'ailleurs commun avec un autre concept subjectif : l'*exclamatif*. L'interrogation surtout peut s'exprimer partout, en dehors des moyens grammaticaux proprement dits, par l'élévation successive de la voix ; la négation, par son abaissement ; la dubitation, par des mouvements successifs d'élévation ou d'abaissement. C'est même l'emploi fréquent de ce procédé qui a empêché dans beaucoup de langues la conjugaison subjective de s'établir. A certains stades, l'intonation a partout été employée dans le lexique ; le chinois, l'annamite en apportent la preuve. Dans nos langues civilisées, elle s'est cantonnée dans la conjugaison subjective, ou plus exactement dans tous les mots frappés de négation, d'interrogation ou de dubitation. Elle s'est conservée aussi dans le concept interjectif, mais qui n'a pas d'autres moyens d'expression, pour l'interjection qui est toujours modulée.

Il ne faut pas confondre avec les mots à conjugaison ou à expression subjectives, le mode subjectif qui se réalise dans l'impératif, et le cas subjectif qui se rencontre dans le vocatif. Cependant ces derniers concepts ont aussi ceci de commun qu'ils appellent une intonation spéciale de la voix, et s'expriment, comme tout ce qui est subjectif, au moyen des tons.

Nous traiterons du négatif, de l'interrogatif et du dubitatif, d'abord dans les verbes, puis dans les autres parties du discours.

I.

Du verbe négatif, ou conjugaison négative.

Nous venons d'énoncer l'expression du verbe négatif par l'accent ou plutôt par le ton. Ce mode d'expression que nous noterons avec soin pour l'interrogatif est plus faible ici ; il existe cependant dans nos langues modernes, mais il n'y a pas lieu d'insister.

Le verbe négatif s'exprime par 1° l'emploi de particules négatives, préposées ou postposées au verbe ; 2° l'insertion d'une particule dans le conglomérat verbal ; 3° l'enclave du verbe entre deux particules négatives ; 4° l'emploi d'un auxiliaire ; 5° la conjugaison négative proprement dite ; 6° la conjugaison de la négation ; 7° l'inversion de l'ordre des mots.

Il faut distinguer dans le négatif 1° le négatif proprement dit ; 2° le négatif de l'impératif ou le prohibitif ; ils emploient souvent des indices différents.

Enfin, certaines langues n'emploient pas de conjugaisons négatives ni de particules négatives, mais seulement des adverbes négatifs indépendants.

Ces moyens ont chacun leur caractère propre ; ils possèdent aussi leur gradation. Il est à remarquer qu'ils expriment grammaticalement la négation à des degrés inégaux d'énergie. Il est certain que l'adverbe de négation, quoiqu'il nie

suffisamment, le fait plutôt lexicologiquement que grammaticalement ; alors la proposition se trouve énoncée d'abord comme affirnative, puis l'adverbe indique qu'il faut convertir l'affirmatif en négatif. La négation existe encore dans le système analytique, mais elle n'est, pour ainsi dire, qu'hystérogène dans le langage ; quand on dit : *amat*, *non amat*, il n'y a grammaticalement aucune différence entre les deux propositions ; on ajoute *non* au positif tout formé. Si l'expression restait toujours à ce degré, il n'y aurait pas lieu à la présente monographie ; il existerait seulement parmi les adverbes si nombreux un ou deux d'entre eux ajoutant la négation, et ce serait tout. Aussi nous l'excluons du présent travail, ne nous en occupant que dans un appendice.

Parmi les moyens vraiment grammaticaux d'exprimer la négation, se place d'abord l'emploi d'une particule négative soit préposée, soit postposée, soit même préfixée ou suffixée ; il n'y a dans la juxtaposition et dans l'affixation qu'une simple nuance, qui va de l'analytique au synthétique, mais qui n'affecte pas essentiellement le concept. On pourrait croire que c'est là le procédé le plus universellement employé. Il n'en est rien ; cependant il est fréquent. Le lien est lâche alors ; la particule négative reste invariable ; le verbe seul se conjugue ; en réalité, il n'existe qu'une conjugaison affirmative, qui se convertit en négation par un indice ajouté. Sans doute, l'union peut devenir plus intime par une crase phonétique, mais cette crase est assez rare, et en tout cas, l'analyse reste facile. C'est surtout en cas de suffixation que la conjugaison affirmative s'établit d'abord, sauf à se modifier ; en cas de préfixation, l'esprit se trouve mieux averti.

A partir de ce moment la conjugaison commence à être négative par l'emploi des deux moyens dont chacun constitue une *enclave*.

L'un de ces moyens est l'enclave du verbe entre deux négations se répétant, ou entre deux négations différentes, mais cumulées. Le verbe affirmatif se trouve ainsi fortement saisi et cette double négation lui imprime un cachet bien

marqué. Notre français *ne ...... pas* en offre un exemple familier. La flexion du verbe affirmatif n'est pas, il est vrai, modifiée, mais la négation se trouve répétée avec insistance. C'est un résultat nécessaire de l'enclave de créer un conglomérat et par lui une union très intime entre les mots qui le composent. Il suffit de comparer le latin *non venio*, ou l'allemand *ich komme nicht* avec le français : *je ne viens pas*, *je ne viens point*, *je ne peux pas venir*, ce dernier est bien autrement énergique.

L'autre moyen consiste aussi en une enclave, mais celle-ci est inverse, c'est non plus le verbe qui est enclavé entre deux négations, mais la négation qui est enclavée dans le conglomérat verbal soit entre le sujet et le verbe, soit entre le verbe et le sujet, soit, quand existe un auxiliaire, entre les deux parties du verbe, par exemple, dans l'Odschi *mi-n-ko*, vois-pas-je, ou dans le cafre *di-nga-tonga*, je-pas-aime, ou dans le Turc *bar-mas-men*, viens-pas-moi. L'union devient encore plus intime, on ne commence point par l'affirmation ; la négation apparait tout de suite, étroitement unie à l'idée verbale ; l'infixation est l'image de l'union indivisible.

L'emploi d'un auxiliaire n'apparait que dans quelques langues. Ce n'est pas un procédé direct, mais un moyen indirect, de mettre en relief par l'emphatisme. Quand l'Anglais dit *I do not love*, par contraste avec *I love* sans auxiliaire, il veut évidemment appeler l'attention sur la négation par cette addition. L'expression dont nous venons de nous servir est impropre, car rien de volontaire dans le langage ; mais un instinct l'a poussé vers ce *diacritisme*.

Les deux moyens suivants expriment grammaticalement la négation d'une manière plus intrinsèque et plus complète, et c'est alors seulement qu'une véritable conjugaison négative apparait ; elle se réalise à son tour par deux moyens.

Dans le premier qui est flexionnel, il y a un parallélisme complet entre le positif et le négatif, comme il y en a un en Latin entre l'actif et le passif, en Grec entre l'actif et le moyen, c'est-à-dire que la racine verbale se conjugue de deux

manières différentes. Sans doute, il y a une particule négative qui reste distincte, et la dualité n'est pas aussi forte que celle que nous venons de signaler. Mais cette particule a influé sur la racine verbale ou les désinences personnelles, et a transformé la conjugaison qui ne peut plus se ramener au positif, si cela est possible, que par une attentive analyse. Ce procédé est usité en woloff où les affixes personnels ne sont pas les mêmes au positif et au négatif.

Le second moyen consiste à ne pas conjuguer attributivement le positif et le négatif d'une manière différente, mais à les conjuguer tous les deux périphrastiquement ou à conjuguer périphrastiquement le négatif seul au moyen d'un verbe substantif négatif. C'est le système qui apparait clairement dans les langues Ouraliennes, où au négatif la racine verbale reste invariable, tandis que la particule négative, véritable auxiliaire, se conjugue ; quelquefois cependant cette conjugaison reste défective, la négation étant invariable à certains temps, et l'indice temporal se reportant sur la racine verbale, mais elle n'en reste pas moins caractéristique. Il y a là une conjugaison négative plus intense que la précédente, car elle ne résulte pas de simples combinaisons phonétiques, mais descend en ligne droite de la pensée.

Il reste un dernier moyen employé, celui de l'interversion de l'ordre des mots. On le trouve rarement seul, mais il vient ajouter à l'effet des autres. C'est ainsi qu'en Woloff, l'emploi du négatif amène presque toujours cette interversion. Ce procédé est d'autant plus remarquable, que, comme nous le verrons, il devient le plus habituel quand il s'agit de l'interrogation.

Enfin la négation dans presque toutes les langues se sert d'un moyen commun, c'est celui de l'intonation, quoique celle-ci soit moins marquée qu'à l'interrogatif. Tandis que le ton de l'affirmation garde une hauteur moyenne, celui de l'interrogation s'élève, celui de la négation descend.

1° Emploi de particules négatives préposées ou postposées au verbe.

On peut dire qu'alors la conjugaison négative n'existe pas du tout, ce qui n'empêche pas le concept de survivre, mais il n'a pas alors d'expression adéquate. Beaucoup de langues sont dans ce cas.

Le Nama. La conjugaison négative a lieu en suffixant au verbe la particule négative *tama*.

Le Mafor — on suffixe la particule *ba* : *ja-mnaf*, j'entends ; *ja-mnaf-ba*, je n'entends pas.

Le Bari — nous ne relevons que l'impératif négatif ; il se forme par la préfixation de *ko*, particule dubitative : *ko bi*, ne suce pas ; *ko dâra*, ne t'efface pas.

Le Jagan — prépose l'adverbe de négation : *bâv*, ou suffixe les indices : *önnaka*, *jùa*, *jinu*, *ñû*, *wöhna*, *wöch*, *ke*.

L'Afik — le négatif se marque en suffixant *ke*, et après les voyelles *he*, *ho*, *hu*.

Le Logoné — on suffixe au verbe la particule *sã* ; *wo-ngõ-ku-sã*, je ne te vois pas.

Le Baghirma — on suffixe la particule *li* : *m-ak-abē*, je vais ; *m-ak-abe-li*, je ne vais pas.

Le Maba — on suffixe la particule *tu* ou *ende*, ou les deux *tu-ende*.

Le Muzuk — on suffixe la particule *kai*, *pai*, *bai* : *tanu-mu-dara*, j'aime ; *tanu-mu-dara-kai*, je n'aime pas ; *tanu-mu-na*, je suis ; *tanu-ma-ng-kai*, je ne suis pas.

L'Arrouague forme un verbe négatif en préposant *m* à toutes les personnes.

En Kalinago on préfixe aussi *m* dans le langage des hommes ; au contraire, dans celui des femmes, on suffixe *pa*.

Arameton-pa-tina, ou *m-arameton-tina*. Dans le premier exemple cité. il y a plutôt une infixation.

Dans une langue américaine, le Chiquitos, le verbe devient négatif par la suffixation de *i*, c'est le même suffixe qu'en Guarani.

nga-tomoe-ka-i, je ne lie pas.

Mais cette langue emploie aussi un tout autre procédé que nous décrivons sous une autre rubrique.

En langue Koggaba on suffixe *zha*.

En Chiapanèque, on emploie la préfixation de *to* : *to-nbi*, il ne dort pas ; *to-ti-li*, il n'a pas bu. Mais cette langue possède aussi un indice spécial pour le prohibitif.

Le Jagan emploie le même procédé, mais tantôt il préfixe la particule *bāv*, tantôt il suffixe, *önnaka, jūa, jinū, nū, wöhua, wöχ, ka*. Cette langue conjugue même, non seulement au négatif, mais aussi à l'impossible ; la particule est alors : *atshiχ, ūitshiχ* ; dans ce dernier cas, il y a infixation entre le pronom et le verbe.

En Mosquito on suffixe *ras* à l'indicatif, et quelquefois *s* dans les noms terminés en *ra* ; *apia* au futur, *para, parama, pra-mā* et *biara* à l'impératif, *ras* au conjonctif.

Ex. *yang-bal-ras*, je ne suis pas venu ; *patta-s kabia*, il n'y aura pas de nourriture ; *yang dank-amn'apia*, je ne ferai pas ; *lu-para*, ne passe pas ; *yawan ban dank-biarra*, ne faisons pas ainsi.

En Anti le négatif se forme en préposant une des particules *te, caari, ato, eiro* ; ces affixes se joignent aussi aux substantifs dans le même but ; *ato* est surtout prohibitif.

te camechā, méchant ; *caari camane*, immortel ; *ato p-irachi*, ne pleure pas.

Le Dacotah exprime le négatif, en suffixant l'adverbe *sui* : *mde sui*, je ne vais pas ; la négation emphatique s'exprime par *kaca*. Dans cette langue comme en latin deux négations équivalent à une affirmation.

En Kariri le verbe négatif se forme par la suffixation de *kie di* ; *dj-uce-kie*, je n'aime pas ; *do-pa-kié*, ne tue pas ; *te-di*, il n'est pas venu ; *a-me-kié*; tu ne parles pas. *Kié* sert aussi à rendre les substantifs négatifs : *wekole*, l'avarice ; — *wekole-kié*, la charité.

Dans les langues Caribe, le verbe négatif se forme par la suffixation d'adverbes négatifs, en assez grand nombre :

1° *huachi*, qui devient, suivant les dialectes : *guache*, *ùassé*, *uati*, *uané*, *ùa*, *va-lé*, *ura*, *ora*, *ola* ; 2° *pa*, *ba*, *ma* ; 3° *pura*, *pra*, *bura*, *mura*, *puira*, *muira*, *buror*, *bera*, *i-pra*, *pe-pra*, *püra* ; 4° *puni*, *puin*, *puhu*, *buhu*, *muhu*, *beyn*, *muin*, *pin*, *pim*, *pe-puim* ; 5° *pna*, *mna* ; 6° *kebo*, *kabo*, *kabou*.

Ces mêmes adverbes suffixés rendent aussi négatifs les substantifs.

Tamanaque *patpe*, corps ; *patpe-puin*, sans corps ; *imu-puni*, sans père ; *yane-puni*, sans mère.

Cumanagote : *cure-puin*, pas bon ; *cachi-pra*, pas petit.

Chayma : *y-umu-pra*, sans père.

Galibi : *issimei-pra*, sans esprit.

Accawai : *i-htah-buro*, sans pieds ; *eygah-mura*, pas bon.

Les langues algonquines, en particulier, le Cri, expriment le négatif par la simple préfixation au verbe d'un adverbe négatif. Cet adverbe est *namawiya* ou *nama*, et devant le participe et le subjonctif *eka* ; ce dernier seul est employé quand il s'agit du prohibitif.

nama ni-miyik, il ne me donne pas ; *eka e ki itutteyan*, vu que je ne puis y aller ; *eka ki sipwetteyavi*, si tu n'étais pas parti.

Il peut y avoir à la fois interrogation et négation. On se sert alors de *name-tchi* ou d'*eka-tchi* ; *name-tchi ki-wi-miyik*, ne veut-il pas le donner ?

En Assyrien la particule négative est *la* devant les substantifs et les adjectifs : *la-magiri*, désobéissant ; *la mami*, le manque d'eau ; *la* est usité aussi devant les verbes, mais concurremment avec *ul* ; le prohibitif se marque par *aa*.

Dans la langue Kolh, le négatif s'exprime en préfixant *ka* ; en Mundari, *anig dzhom-tan-a*, je mange ; *ka-ing dzhom-tan-a*, je ne mange pas.

Tel est le système du Kurine, mais il procède tantôt par la préfixation de *t*, *d*, *ta*, *te*, *tu*, *tü*, *da*, *de* tantôt par la suffixation de *tsh* : *akun*, voir ; *t-akun*, ne pas voir ; *rasun*, améliorer ; *ta-rasun*, ne pas améliorer ; *gun*, apporter ; *da-gun*, ne pas apporter ; *χun*, être né ; *ta-χun*, ne pas être né ; *da*, il y a ; *da-tsh*, il n'y a pas.

Voici le paradigme du verbe *être* : présent positif *ja*, nég. *tush* ; prétér. *ti-r*, nég. *tush-ir* ; condit. *ja-tha*, nég. *tush-tha* ; nom verbal *tir-wal*, nég. *tushir-wal* ; part. *tir-di*, nég. *tushir-di* ; gerond. *ja-z*, nég. *tushij*.

Dans la langue Poul, il existe un prohibitif, il est marqué par la préfixation de *wo-ta* (*wo*, vouloir + *ta*, nég.), *war*, tue ; *wota-war*, ne tue pas.

Il existe aussi un négatif formé à l'aoriste par *ali* ou *ani*, et au futur par *ta* suffixés ; *ni-hal-ali*, je ne parle pas ; *a-hal-ali*, tu ne parles pas ; *mumi-hala-tu*, je ne parlerai pas ; *ma hala-tu*, tu ne parleras pas.

Le négatif peut aussi s'exprimer par *a* long : *mi-and-a*, je ne sais pas ; *mi-waona-a*, je ne peux pas ; *won-a*, il n'est pas.

Le Nuba possède le prohibitif, il se forme en suffixant à l'impératif qui est la racine pure la particule *tam*, *tam-ê*, et alors la racine verbale qui précède se termine en *a* : *tokk*, ébranler, prohib. *tokka-tam*, *tokka-tam-a*.

En outre, cette langue possède une véritable conjugaison négative, formée par *mun*, *min* ; alors il y a plutôt infixation, mais le surplus de la forme est modifié, de sorte qu'il en résulte une véritable conjugaison négative.

En Il Oigob cette conjugaison se forme en préposant au verbe positif *ka* à l'aoriste et au duratif et *ma* au parfait, au plus que parfait et au futur, ainsi qu'aux autres modes. Ces particules ne sont point des adverbes indépendants, mais de simples affixes.

En vieil Egyptien la négation se marque par la préfixation de *nen*, *ne*, quand il s'agit de la négation absolue ; la négation relative s'exprime par l'affixation de *bu*.

En Copte la négation s'exprime par la suffixation de *an*, mais ici se révèle une particularité qui nous fera ranger cette langue sous une autre rubrique.

Il en est de même du Tamasheq, lequel préfixe *ur*, *u*.

Le Kafa forme le verbe négatif en suffixant *aye* ; *bij*, être malade ; *bij-aye*, ne pas être malade.

Enfin en Mandchou, la forme négative consiste dans la suffixation de *akô*, de même que l'interrogative dans celle de *ni* ou *o*.

Nous avons réuni le procédé de la préfixation et celui de la suffixation, parce qu'ils ne diffèrent pas essentiellement l'un de l'autre, cependant il y a deux degrés. La préfixation imprime un cachet plus négatif, la suffixation au contraire, laisse se former d'abord entièrement le verbe au positif.

La suffixation a, en outre, ceci de spécial que le suffixe employé est un suffixe qui s'adresse souvent à la proposition toute entière qu'elle vient clore, plutôt qu'au verbe seul. Elle ressemble beaucoup sur ce point à la particule finale interrogative, et même aux particules explétives.

Quelquefois la particule négative, sans quitter son caractère de simple particule, se conjugue, au moins quant aux temps et aux modes ; cela revient à dire qu'aux divers modes ou temps on emploie des particules différentes, par exemple, en Oigob qui a *ka* préfixé pour le duratif et l'aoriste et *ma* pour le parfait et le reste des temps et des modes ; on touche alors à la conjugaison négative proprement dite. Il en est de même en Mosquito, en Algonquin et en Poul. C'est qu'il y a des doublets négatifs dont l'emploi s'est ensuite différencié. Ces doublets existent ailleurs sans différenciation d'emploi, par exemple, en Muzuk.

Certaines langues ne possèdent le négatif qu'à l'impératif, par exemple, le Bari. C'est que le prohibitif est une catégorie bien distincte parmi le négatif.

Enfin en Kalinago, la racine négative employée diffère suivant que c'est un homme ou une femme qui parle ; mais il y a là un phénomène spécial, le bilinguisme, qui se reflète jusques sur le négatif.

D'autre part, il y a lieu de déduire du tableau ci-dessus les langues qui emploient de vrais adverbes négatifs, comme la langue Caribe.

Nous passons maintenant au second procédé. La particule négative qui se tenait avant ou après le verbe finit par y

pénétrer et s'y infixer, donnant alors l'illusion d'un tout indivisible. Cependant l'analyse en est toujours facile.

Ce phénomène nouveau est analogue à celui qui se produit pour un autre but dans la conjugaison objective. C'est un des procédés d'enclave. Cet enclave peut se faire entre deux fractions des verbes en cas d'auxiliaire.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

LES DIVERSES RECENSIONS DE LA VIE DE S. PAKHOME

ET LEUR DÉPENDANCE MUTUELLE.

§ 3. Les recensions coptes et arabe.

Nous n'avons plus, de la Vie thébaine de Pakhôme, que des fragments détachés, souvent délabrés, de peu d'étendue, de provenances diverses, et appartenant à toutes les parties de l'histoire du saint et de ses successeurs (1). De ces fragments, les uns se trouvent à la bibliothèque de Venise et ont été publiés et traduits par Mingarelli (2). M. Amélineau en a donné de nouveau le texte et la version (M M F C, IV, 2 f., p. 562-584, 800-810). D'autres sont conservés à la bibliothèque bourbonienne de Naples et appartenaient à la fameuse bibliothèque du cardinal Borgia à Velletri. Signalés par Zoega (3), ils ont été publiés et traduits par M. Amélineau (A D M G, XVII, p. 295- 314). D'autres encore, découverts en Egypte dans ces derniers temps, se trouvent maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, à côté de ceux qui y étaient déjà auparavant. M. Amélineau les a reproduits et traduits (A D M G, XVII, 314-334 ; M M F C, IV, 2 f.. Cf. p. 484-488) (4). La *Bodleian Library* d'Oxford possède aussi un fragment thébain de la vie de Pakhôme donné par M. Amélineau (M M F C, IV 2 f., 539-543).

(1) Pour l'histoire de ces fragments, cf. Ciasca, *Sac. Bib. Fragm. Copto-Sah. Mus. Borg.*, Romæ, 1885, p. XIV s..

(2) *Aeg. Cod. Rel.*, CXLIX-CCLIV.

(3) *Cat. Cod. Copt.*, p. 370-372, nn. CLXXIII, CLXXV, CLXXVII.

(4) Le fragment VII de la publication de M. Amélineau avait déjà été publié et traduit par E. Dulaurier, *Fragment des révél. apoc. de S. Barthél.*, etc.. Paris, Impr. royale, 1835.

Inutile de faire remarquer que ces fragments proviennent de divers manuscrits. Leur pagination copte le montre suffisamment (1). D'ailleurs, l'écriture en est souvent différente. M. Amélineau croit prouver (M M F C, IV, 486) que l'un de ces manuscrits date de la fin du VI[e] siècle.

La Vie memphitique nous a été conservée, en exemplaire unique, dans le volume LXIX des manuscrits coptes du Vatican. Assémani l'a rapportée à Rome de l'un de ses voyages aux monastères de Scété ou de Nitrie. Ce manuscrit, d'après M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LII), serait du X[e] ou du XI[e] siècle. Il y manque le commencement et la fin de l'histoire de Pakhôme, comme le commencement et la fin de celle de ses successeurs. Cette Vie ne remplissait pas à elle seule le manuscrit, puisqu'elle ne commençait que vers la page 90. L'histoire de Pakhôme va, en effet, de la p. 94 à la p. 306. Celle de Théodore s'étend de la p. 459 à la p. 546. Seulement, dans le volume LXIX du Vatican, un relieur, ou un conservateur, a mis en premier lieu (fol. 1 à 39) cette dernière histoire (2).

Quant au texte arabe, complet celui-ci (3), voici ce qu'en dit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LIV). « Les manuscrits en sont assez nombreux et l'on en trouve en Europe, notamment à la Bibliothèque nationale de Paris et à la Bibliotèque vaticane de Rome... En Egypte, les manuscrits de cette histoire de Pakhôme et de ses successeurs jusqu'à la mort de Théodore, doivent exister en assez grand nombre, et j'en ai eu trois à mon service : l'un venant de Louqsor, le second du monastère de Moharraq, le troisième de la bibliothèque du patriarche au Caire. J'ai eu de ces trois manus-

(1) *Cf.* A D M G, XVII, 317, fragm. V (pagin. 129-144) et M M F C, IV, 2 f., 553, fragm. IX (pagin. 139-140) ; M M F C, IV, 2 f., fragm. V (pagin. 65-66) et fragm. I (pagin. 60-75).

(2) M. Amélineau lui-même (p. LIII) admet que cette vie de Théodore faisait suite immédiate à celle de Pakhôme.

(3) M. Grützmacher (p. 17) dit le texte arabe incomplet comme celui de T et de M. Nous n'avons pu trouver la place où il y manquerait un morceau, même de « peu d'importance ».

crits de très bonnes copies et j'ai constaté que tous les trois étaient identiques, sauf toutefois les fautes légères qui sont dues à l'inadvertance de messieurs les copistes égyptiens, coptes ou musulmans. Je me suis servi... du plus beau de ces trois manuscrits, de celui qui est au patriarchat du Caire, parce qu'il est plus soigné et beaucoup mieux écrit que les deux autres. Ce manuscrit n'est pas très ancien : il est daté du... 22 septembre 1816 ; mais il est lui-même la copie d'un autre manuscrit plus ancien, ainsi qu'il appert d'une note mise à la fin du volume par le copiste... On voit par ses paroles qu'on fit copier au Caire le manuscrit du couvent de Saint-Antoine. »

1° *La vie thébaine.*

La rédaction en langue grecque de l'histoire de Pakhôme ne manqua pas d'exciter l'émulation des moines coptes. S'ils étaient d'abord opposés à l'hagiographie, ils ne pouvaient le céder à des étrangers en zèle pour la gloire de leur père, et la vie grecque eut bientôt une traduction, ou plutôt une adaptation, copte.

Nous possédons trois versions égyptiennes, T, M, et A^r, dérivées directement ou indirectement de C. Tout le monde reconnaît leur parenté intime : celle-ci saute d'ailleurs aux yeux à la première lecture (1). Il s'agit seulement de déterminer la nature de leurs rapports. A^r n'a certainement aucun droit à la priorité, puisque la langue dans laquelle il est écrit, ne s'introduisit que fort tard en Egypte. La question se pose donc en ces termes : est-ce en thébain ou en memphitique que la vie grecque fut d'abord traduite ?

Il est a priori vraisemblable que l'histoire égyptienne de notre saint fut écrite, en premier lieu, dans le dialecte thébain. Pakhôme vécut en effet toute sa vie dans la Haute-Egypte ; c'est là qu'il fonda ses monastères. Lui et ses moines, durent se servir de la langue parlée autour d'eux. Rien d'ailleurs ne vient détruire cette vraisemblance. Les *frères interprètes* qui

(1) Voyez plus haut, p. 146 s..

rédigèrent C, habitaient, semble-t-il, le grand monastère de Peboou, en pleine Thébaïde ; c'est là seulement, en effet, que nous voyons mentionnée, dès les commencements du cénobitisme, une maison florissante d'*étrangers et d'habitants de Rakoti* (C 60, M 147 s., A^r 473 s., *Ep. Amm.*, 4). L'exemple de ces Grecs aura sans doute été suivi tout d'abord dans leur propre couvent. Déjà Quatremère avait reconnu l'antériorité de la version thébaine. « Ce recueil me paraît être, dit-il, l'original primitif (?) sur lequel aura été faite, avec plus ou moins de changement, la traduction memphitique (1). »

M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XLVII s.) pense que, dans la première œuvre thébaine, la vie de Pakhôme et celle de Théodore, unies dans A^r, formaient deux ouvrages distincts. Cette proposition, s'il fallait l'admettre, ne contredirait point notre théorie sur l'originalité de C vis-à-vis des recensions égyptiennes. La vie grecque contenant l'histoire de plusieurs personnages qui se sont succédé à la tête de la même communauté, eût pu facilement être divisée. Toutefois, aucune des versions dérivées de T n'a gardé la moindre trace de cette division. Le plus ancien des manuscrits thébains dont nous ayons des fragments (cf. M M F C, IV. 2 f., 486), ne la connaît pas davantage : quoiqu'il renferme la vie de Pétronios, de Théodore et d'Horsiîsi, il se termine par ces mots : *Est finie la grande Vie de notre père Pakhôme l'archimandrite.* Dans ces conditions, nous pouvons nous dispenser d'examiner les arguments de M. Amélineau. S'ils avaient quelque valeur (ce que nous ne concédons nullement), ils prouveraient tout au plus que, dans des recensions thébaines postérieures, on a séparé l'histoire de Pakhôme de celle de Théodore.

L'auteur de T n'a pas simplement traduit l'œuvre grecque. Si, comme nous l'avons dit plus haut, l'identité des faits rapportés, l'ordre et les termes dans lesquels ils sont exposés de part et d'autre, montrent à l'évidence qu'il s'est servi de

(1) *Recherches sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris, 1808, p. 132.

C, les nombreuses divergences qui existent entre les deux documents, prouvent qu'il a développé son modèle, soit d'après des souvenirs plus complets sur la matière, soit déjà d'après les fantaisies de la légende.

La vie copte fut, dans la suite, différemment transcrite et modifiée, même en dialecte thébain. Comparez le fragment IV des M M F C, IV, 2 f., 530 s. avec le fragment qui le suit, 543 s.. Tous deux exposent les mêmes faits, et ce, en s'écartant des autres recensions, C, M et A^r. Or, la plus grande partie du second fragment concorde, jusque dans les mots, avec le passage correspondant du premier, de telle façon que l'un a été écrit sur l'autre, ou bien que tous les deux ont transcrit littéralement le même texte thébain. Malgré cela, le commencement du fragm. V s'éloigne sensiblement du précédent. Ou bien donc, un des scribes a pris une grande liberté avec son modèle (1), ou bien même nous avons dans un de ces fragments un travail postérieur fait sur l'autre. Les communautés cénobitiques voulurent sans doute avoir chacune leur exemplaire de la vie de leurs premiers supérieurs. Mais ces exemplaires ne furent point la reproduction exacte de leur original. Combien y eut-il de ces rédactions thébaines de notre histoire ? La pauvreté des fragments qui nous sont parvenus, ne permet pas de le définir. M. Amélineau, qui veut en trouver trois (M M F C, IV, 2 f., 488), a bien eu raison de multiplier ici les peut-être. Que le fragment d'Oxford (M M F C, IV, 2 f., 239 s.) appartienne à une recension faite par un parti opposé à Théodore, c'est une supposi-

(1) « Les copistes, dit M. Amélineau (*Contes et Romans*, p. LXIV), ne s'accordaient pas de moins grandes libertés. Quand quelque passage leur plaisait, ils faisaient comme avaient fait les auteurs eux-mêmes (c'est-à-dire, ils les faisaient entrer de force ou de gré dans leur œuvre). En outre, il est à peu près inouï de rencontrer deux manuscrits du même ouvrage qui soient exactement semblables. Je ne veux pas seulement parler ici des fautes qui échappent à la fragilité humaine en général, et à l'inattention des copistes en particulier, mais de changements apportés au texte primitif de propos délibéré et dans nul autre but que d'orner ce qui semble ne pas l'être assez. »

tion purement gratuite. Si Théodore n'y est point mêlé, comme ailleurs, à la vie de Pakhôme, c'est qu'il s'y agit d'une époque où il n'était pas encore devenu le disciple du saint.

2° *La vie memphitique.*

Les différences entre les dialectes égyptiens, quoique moins profondes qu'elles ne le paraissent à première vue, empêchaient les habitants de la Basse-Egypte de comprendre aisément les œuvres écrites dans l'idiome du Sahid. Pour les lire, on devait naturellement les traduire, et c'est ce qu'on a fait (1). La recension memphitique de la vie de Pakhôme est une traduction, fort libre sans doute, de la version thébaine. Malgré sa parenté évidente avec C, M ne peut pas dériver immédiatement de la vie grecque. Si T et M avaient l'un et l'autre utilisé directement C, ils ne s'en seraient pas régulièrement écartés de la même façon, tant dans la manière de disposer les faits que dans l'expression. C'est pourtant ce qui arrive. Ainsi, la suite des événements est exactement la même dans T 317-328 et dans M 91-103. Dans C, on retrouve ces récits du n. 44 au n. 55 *in.*, mais ils y sont entrecoupés par d'autres, que les deux œuvres coptes ont également transportés ailleurs. Ainsi encore, T 521-536 et M 56-72 reproduisent C 27 *f.* à 35 *in.*, mais en omettant de même les nn. 31 *in.*, 32, 33 *in.*. La comparaison de ces passages montre de plus que, pour l'expression aussi, T et M présentent les mêmes différences d'avec C. Nous avons déjà cité plus haut C 33 *f.* ; T 530-531 ; M 67-68. Comparons encore C 28 f., T 524-525 et M 60-61.

C 28 *f.*

Ἦν τίς γυνὴ τῶν ἐκεῖ πολιτευομένων τινός αἱμορροοῦσα. Καὶ ἀκού-

(1) Cette traduction memphitique, comme la recension thébaine et la version arabe, fut, selon toute vraisemblance, l'œuvre d'un moine. Les manuscrits qui les ont conservées, proviennent, d'ordinaire, des monastères d'Egypte. D'ailleurs, l'activité littéraire des Coptes s'est surtout exercée dans les couvents, et les religieux, plus que les autres, sentaient le besoin d'avoir entre les mains les vies des saints moines, pour s'édifier à leur lecture.

σασα περὶ τοῦ μεγάλου Παχουμίου, ἠξίωσε τὸν προειρημένον Διονύσιον, ὡς φίλον αὐτοῦ, μεταπέμψασθαι τοῦτον, ὥστε συλλαλῆσαι περὶ ἀναγκαίου τινός. Μεταπεμφθεὶς οὖν ὁ Μέγας, ἐκάθητο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὁμιλῶν αὐτῷ. Κᾀκείνη πιστεύσασα τῷ ἐνανθρωπήσαντι Θεῷ καὶ εἰπόντι τοῖς Μαθηταῖς· Ὁ ὑμᾶς δεχόμενος, ἐμὲ δέχεται· προσελθοῦσα ἥψατο τοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ κουκουλίου, καὶ ἰάθη παραχρῆμα.

T, MMFC, IV, 2 fasc., 524-525.

ⲛⲉⲩⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ϩⲁⲣⲟⲥ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ, ⲁⲩⲱ, ⲛⲧⲉⲣⲉⲥⲥⲱⲧⲙ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲁⲡⲁ ⲇⲓⲟⲛⲏⲥⲓⲟⲥ ⲛⲁⲃⲱⲕ ϣⲁ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙ, ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ, ⲁⲥⲃⲱⲕ ϣⲁⲣⲟϥ, ⲁⲥⲁⲍⲓⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ, ϫⲉ ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲕϣⲃⲏⲣ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙ, ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲕϫⲓⲧ ⲛⲉⲙⲙⲁⲕ ⲧⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ, ϯⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲅⲁⲣ ϫⲉ, ⲉⲓϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲙⲁⲧⲉ, ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁϯ ⲛⲁⲓ ⲙⲡⲧⲁⲗϭⲟ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲡⲓⲑⲉ ϩⲙ ⲡϩⲱⲃ, ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲧⲙⲁⲥⲧⲓⲝ ⲉⲧϩⲓϫⲱⲥ, ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲗⲟⲥ ⲉⲩϫⲟⲓ, ⲁⲩⲉⲓ ⲉϩⲏⲧ ϣⲁ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ. ⲁⲡⲁ ⲇⲓⲟⲛⲩⲥⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟϥ, ⲁⲩⲱ, ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲧⲣⲉϥⲟⲩⲱ ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲛⲧⲁϥⲡⲟⲣϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲁⲍⲓⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲕⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛⲧⲛⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲙⲁ ⲙⲡⲣⲟ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲛⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ, ⲁϥⲟⲩⲁϩϥ ⲛⲥⲱϥ, ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ, ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲙⲟⲟⲥ, ⲁⲩϣⲁϫⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲇⲉ ⲁⲥⲉⲓ ϩⲓ ⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲉⲥⲛⲟϭ ⲙⲡⲓⲥⲧⲓⲥ, ⲛⲧⲉⲣⲉⲥϫⲱϩ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲉⲛⲉϥϩⲟⲓⲧⲉ, ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲥⲧⲁⲗϭⲟ. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲇⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲛⲉ ⲁϥⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ϩⲙ ⲡϩⲱⲃ ϣⲁ ϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲙⲟⲩ, ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉϫⲓ ⲉⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲛ ⲛⲣⲱⲙⲉ.

M 60-61

ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲇⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲥⲛⲟϥ ϧⲁϯ ϧⲁⲣⲟⲥ ⲛⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲉⲧⲥϩⲓⲙⲓ ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲟⲙⲉⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲧⲉⲛⲧⲱⲣⲓ, ⲟⲩⲟϩ, ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ϫⲉ ⲁⲣⲉ ⲁⲡⲁ ⲇⲓⲟⲛⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲁϣⲉ ϣⲁ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲫϯ ⲁⲙⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ, ⲁⲥⲧⲱⲛⲥ, ⲁⲥϣⲉ ϣⲁⲣⲟϥ, ⲁⲥϯ ϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ϯⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲉⲕϣⲫⲏⲣ ⲡⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲫϯ

ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ, ϯⲟⲩⲱϣ ⲟⲩⲛ ⲉⲑⲣⲉⲕⲟⲗⲧ ϣⲁⲣⲟϥ ⲛⲧⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ, ϯⲛⲁϩϯ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲁⲓϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ, ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲁϯ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲓⲧⲁⲗϫⲟ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲑⲱⲧ ⲛϩⲏⲧ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲁϥⲉⲙⲓ ⲡⲉ ⲉϯⲙⲁⲥⲧⲓⲝ ⲉⲧϩⲓϫⲱⲥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲧⲁⲗⲟⲥ ⲉⲡⲓϫⲟⲓ, ⲁⲩⲓ ⲉϧⲏⲧ ϣⲁ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ. ⲁⲡⲁ ⲇⲓⲟⲛⲩⲥⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥϣⲉ ⲉϧⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟϥ, ⲟⲩⲟϩ, ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲉⲣⲉ ⲉϥⲕⲏⲛ ⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲁϥⲫⲟⲣϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, ⲁϥϯ ϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲑⲣⲉⲕⲧⲱⲛⲕ ⲛⲧⲉⲛϣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲫⲙⲁ ⲙⲡⲓⲣⲟ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁⲛ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲱⲛϥ, ⲁϥⲟⲩⲁϩ ⲛⲥⲱϥ ϣⲁ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙⲫⲣⲟ ⲛϯⲙⲟⲛⲏ, ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲉⲙⲥⲓ, ⲁⲩⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ. ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲇⲉ ⲁⲥⲓ ϩⲓ ⲫⲁⲣⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲥⲛⲓϣϯ ⲛⲛⲁϩϯ, ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲥϭⲓ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥϩⲉⲃⲥⲱ ⲥⲁⲧⲟⲧⲉ ⲁⲥⲧⲁⲗϭⲟ. ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲁϥⲉⲣ ⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ϣⲁ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲫⲙⲟⲩ, ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲁϥⲫⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲛⲛⲓⲣⲱⲙⲓ (1).

(1) T. 524-525.

Or, il y avait une femme dont le sang était sous elle depuis longtemps, et *quand elle eut entendu dire qu'apa Denys allait se rendre vers l'homme de Dieu apa Pakhôme*, elle se leva, elle alla vers lui, elle le supplia disant : « Je sais que c'est ton ami, l'homme de Dieu, apa Pakhôme. Je désire que tu me prennes avec toi, afin que je le voie : car je crois que, si je le vois seulement, le Seigneur me donnera la guérison. » Et lui, il fut persuadé de la chose, parce qu'il savait l'affliction qui était sur elle ; sur l'heure, on la fit monter sur une barque, ils naviguèrent vers le nord jusqu'à notre père. Apa Denys fut introduit vers lui, et, *après qu'il eut fini de lui parler au sujet des frères qu'il avait séparés*, il le supplia disant : Je veux que tu te lèves, *que nous aillions à la porte*, à cause de cette chose nécessaire. » Mais lui, il se leva, il le suivit, ils sor-

M. 60-61.

Il y avait une femme dont le sang coulait sous elle depuis longtemps : c'était la femme d'un magistrat de Dendérah. *Lorsqu'elle apprit qu'apa Denys se rendait vers l'homme de Dieu apa Pakhôme*, elle se leva, alla vers lui et le pria en disant : « Je sais que l'homme de Dieu, apa Pakhôme, est ton ami : je désire que tu me mènes à lui, afin que je le voie : car j'ai confiance que, si je le vois seulement, le Seigneur me donnera guérison. » Denys fut persuadé à ces mots, parce qu'il connaissait l'affliction qui était sur elle. On la fit alors monter dans une barque, ils allèrent au nord vers notre père apa Pakhôme. Apa Denys alla le trouver et *lorsqu'il eut fini de lui parler au sujet des frères que Pakhôme séparait*, il le pria en disant : Je désire que tu te lèves, *que nous aillions à la porte* pour une chose qui nous est néces-

On le voit, T et M sont parfaitement semblables et s'éloignent de la même façon de C (1). Le même phénomène se constate dans les passages suivants : T 546-547, M 85-87, C 42 ; T 553-555, M 141-142, C 60, etc..

La parenté des versions thébaine et memphitique est donc immédiate. Puisque T est la première rédaction en langue égyptienne de la vie de Pakhôme, M en est dérivé. N'insistons pas davantage sur un point que tout le monde admet. MM. Quatremère (l. c.), Amilineau et Grützmacher expliquent de la même façon que nous, l'accord frappant de ces deux vies, dans la plupart de leurs descriptions et dans la manière d'ordonner entre eux des faits que rien ne relie.

3° *La vie arabe.*

Il paraît n'y avoir jamais eu qu'une vie arabe de Pakhôme. Tous les manuscrits que nous avons, donnent, en effet, le même texte, à part quelques fautes de transcription. Cf. ADMG, XVII, p. LVII.

C'est seulement après la conquête de l'Egypte, au milieu du VII[e] siècle, qu'on peut songer à placer cette vie. A ce moment, les autres recensions existaient depuis longtemps. Dès le commencement du VI[e] siècle, Denys le Petit traduisait en latin une version dérivée de l'original grec. Un de

tirent et ils s'assirent, ils parlèrent l'un avec l'autre. Mais la femme vint par derrière dans une grande foi ; lorsqu'elle eut seulement touché ses vêtements, sur l'heure elle fut guérie ; mais l'homme de Dieu apa Pakhôme fut attristé de la chose jusqu'à la mort, car en tout temps, il ne voulait pas être glorifié par les hommes.

saire. » Et Pakhôme se leva, et le suivit jusqu'en dehors de la porte du monastère : ils s'assirent et parlèrent ensemble. Mais la femme, dans sa grande foi, vint par derrière et lorsqu'elle eut seulement touché son vêtement, elle fut guérie. L'homme de Dieu apa Pakhôme fut triste de cette chose jusqu'à la mort, parce qu'en tout temps, il fuyait la gloire des hommes.

(1) Qu'on note, en passant, en quoi consiste cet écart. A la différence de C, T et M relient ce récit à celui qui précède. Dès lors, le fait est supposé se passer au monastère de Pakhôme. Aussi, est-ce à la porte du couvent, et non plus dans l'église, que la malade s'approche de Pakhôme, conformément aux règles cénobitiques : les femmes n'allaient pas au-delà du xenodochium situé près de la porte. T et M ont donc ici remanié C.

nos manuscrits thébains remonte lui-même au VIe siècle. Si donc la vie arabe est, comme nous l'avons vu, apparentée aux autres, c'est qu'elle a été rédigée d'après un ou plusieurs des documents qui l'ont précédée.

De fait, son auteur a employé plusieurs sources. Lui-même l'atteste p. 599 : « Voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père, que j'ai trouvée *dans un autre volume*. » Il semble même avoir eu beaucoup de peine à réunir ses matériaux. « Voici, dit-il en finissant son œuvre (p. 708), ce que nous avons découvert de l'histoire du père Pakhôme, le serviteur de Dieu, de l'histoire de ses disciples, *et cela, après beaucoup de recherches* : c'est peu de chose. » L'usage, peu éclairé d'ailleurs, de documents différents peut seul expliquer certaines anomalies qu'offre notre recension. Ainsi, déjà fort avancée dans l'histoire de Pakhôme, elle rapporte, p. 553 s., des évènements qui se passèrent à une époque bien antérieure, à en juger par les autres sources et par la nature même du récit (1). Plus loin, p. 567 s., A^r répète, sans aucune raison, des faits qu'il a déjà relatés p. 378 s.. De même, p. 648, il donne, l'une à la suite de l'autre, et en termes presque identiques, une double description de la maladie épidémique dont mourut le saint. La seconde n'est cependant pas un développement de la première. Sa présence ne s'explique que par l'emploi d'une deuxième source où cette description *commençait* par quelques nouveaux détails.

A^r a donc compilé plusieurs recensions antérieures de l'histoire de Pakhôme. M. Grützmacher (p. 16) a relevé ce phénomène (2), mais il l'a mal interprété. Il coupe en deux notre version vers l'endroit où nous y lisons (p. 599) : *Je vous raconterai une autre histoire que j'ai trouvée dans un autre volume*. Les pages suivantes seraient tirées de cet

(1) Pakhôme y habite encore Tabennisi. Or, dès que ses disciples se multiplièrent, il transporta son séjour à Peboou.

(2) M. Amélineau l'avait d'ailleurs signalé (A D M G, XVII, p. LXVII et 599, n. 3), quoi qu'en disent MM. Grützmacher et Zöckler.

autre volume, tandis que la première partie proviendrait d'une première recension plus historique. Les remarques faites plus haut montrent que, déjà avant la p. 599, A^r s'est servi de divers ouvrages, et l'étude qui va suivre, confirmera ce point. L'auteur allemand s'est d'ailleurs abstenu de rechercher dans le détail les sources du traducteur arabe. Il semble toutefois croire, avec M. Amélineau, que ce furent toutes recensions coptes, thébaines même, de la vie de nos moines. C'est se tromper complètement.

L'auteur arabe s'est servi, et beaucoup sans doute, des documents égyptiens. La chose est vraisemblable a priori. D'ailleurs, on chercherait en vain dans les œuvres grecques plusieurs récits d'A^r qu'on retrouve au contraire dans les œuvres coptes (Cf. v. g. A^r 477 s., T 555 s., M 207 s.).

Mais, que cet auteur ait utilisé les textes thébains à l'exclution des memphitiques, c'est une première proposition que nous ne saurions admettre (1). En plus d'un endroit, A^r a

(1) La manière dont M. Amélineau établit sa thèse (A D M G, XVII, p. LVIII s.), est assez curieuse. Après avoir donné un passage de M et l'endroit parallèle d'A^r entre lesquels « *on pourrait difficilement*, dit-il, *demander plus de ressemblance et d'identité* » (M. Amélineau en conclut que le passage a été traduit sur le même texte par les deux auteurs. Nous en conclurons bientôt qu'A^r doit avoir traduit M.) — il cite un autre endroit de M et la page correspondante d'A^r : on trouve entre les deux narrations certaines différences assez notables. Malheureusement, nous n'avons plus ce récit dans T et ainsi il est impossible de savoir si c'est M ou A^r qui s'en écarte davantage. — Le troisième exemple allégué est un fait qui se lit à la fois dans T, M et A^r. (Il nous servira de nouveau de preuve pour montrer la dépendance d'A^r vis-à-vis de M). « Ce fragment (T), poursuit l'auteur, se continue par un récit qui, dans les deux versions (M et A^r), se trouve aussi à la suite de ce fait et *qui est identiquement le même dans les trois œuvres*. Comme on l'a pu voir, le fragment qui représente pour nous l'original thébain, *est, à peu de chose près, le même que dans les deux versions.* » Conclusion : la vie arabe représente le plus fidèlement la vie thébaine et n'a pas pu être faite sur le memphitique ! — Un peu plus haut, le savant professeur écrit : « La traduction ne doit pas avoir été faite sur l'abrégé memphitique : car, la version arabe contient un grand nombre de faits et de discours qu'on chercherait vainement dans l'œuvre copte (M). » Cet argument aurait de la valeur, mais seulement pour les récits en question, si nous possédions tout le texte memphitique et s'il était établi qu'A^r n'a pas utilisé des sources non-égyptiennes. Ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses ne se vérifie.

traduit M. On ne saurait pas comprendre autrement que les deux œuvres aient fait parfois les mêmes petites ajoutes, les mêmes petits changements à la rédaction égyptienne primitive. Voici un récit que ne porte aucune source grecque, qu'A[r], par conséquent, a emprunté à T ou à M :

A[r] 341 s..

Un jour, ses parents lui donnèrent un pot dans lequel il y avait de la viande cuite, pour la porter aux ouvriers qui travaillaient quelque part. En chemin, Satan lui apparut avec une foule d'(autres) satans sous la forme de chiens qui voulaient le tuer. . . . .
Lorsqu'il fut ensuite arrivé à l'endroit (où il allait), il donna le pot aux ouvriers et voulut coucher en ce lieu. *Et lorsque le soir fut arrivé, l'homme qui habitait là, avait deux filles d'une grande beauté ; l'une d'elles le prit et lui dit : « Couche avec moi. »* Et il fut effrayé, parce qu'il détestait cette chose ; il lui dit : « Il est impossible que je fasse cette mauvaise action. Est-ce que mes yeux sont les yeux d'un chien, pour que je couche avec ma sœur ? » Ainsi Dieu le sauva des mains de la fille, et il s'en retourna en courant jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .
. . . .
Peu de temps après que la persécution fut finie, le grand roi Constantin (régna) ; il *fut le premier roi chrétien des Grecs*. Il n'y avait pas longtemps qu'il était en possession de la royauté, lorsqu'*un roi violent de Perse* lui fit la guerre pour lui enlever le royaume.

T 314 s..

ⲉϫⲱϥ ⲛϩⲉⲛ ⲁϣⲏ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲩϩⲟⲟⲣ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲙⲟⲟⲩⲧϥ . . . .
ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩϫⲟⲟⲩϥ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ, ⲁϥϯ ⲛⲧϭⲁⲗⲁϩⲧⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ. ⲁ ⲧⲉⲭⲣⲉⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲛⲕⲟⲧⲕ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲇⲓⲁⲃⲁⲗⲗⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲛ ⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛϣⲉⲉⲣⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲟⲉⲓⲗⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲉϥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓϩⲱⲃ ϫⲉ ϫⲱϩⲙ, ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲅⲉⲛⲟⲓⲧⲟ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲁⲓ ϣⲱⲡⲉ ⲙⲏ ϩⲉⲛ ⲃⲁⲗ ⲛⲁⲧϣⲓⲡⲉ ⲛ ⲉⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ ⲛⲉ ⲉⲧⲙⲙⲟⲓ ϫⲉ ⲉⲓⲛⲁⲣⲛⲟⲃⲉ ⲙⲛ ⲧⲁⲥⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲟⲩϫⲟϥ ⲉⲛⲉⲥϭⲓϫ, ⲁϥⲡⲱⲧ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲧⲁϩⲉ ⲡⲉϥⲏⲓ. . . . .
. . . . ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲕⲉⲛⲟⲩⲓ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲟⲩⲱ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ, ⲉⲁϥⲣ ⲣⲣⲟ ⲛϭⲓ

ⲡⲛⲟϭ ⲕⲱⲛⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲥ, ⲛⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ϩⲛ ⲛⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲓ ⲙⲡⲁⲧⲉϥⲱⲥⲕ ϫⲓⲛⲧⲁϥⲣ ⲣⲣⲟ, ⲁ ⲟⲩⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲡⲟⲗⲉⲙⲉⲓ ⲛⲙⲙⲁϥ, ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉⲣⲟ.

M 3 s..

ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲛⲉⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩϣⲓⲱ ⲛⲁϥ ⲛϣⲟϣ ⲛϫⲉ ⲛⲉϥⲓⲟϯ ⲉⲑⲣⲉϥϭⲓⲧⲥ ⲛⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉⲧⲉⲣ ϩⲱⲃ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲁ. ⲉⲧⲁϥⲓ ⲇⲉ ⲉϥⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲙⲟϣⲓ, ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲓⲛⲓ ⲉϫⲱϥ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲙⲡⲉⲙⲟⲧ ⲛϩⲁⲛ ⲟⲩϩⲱⲣ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉϧⲟⲑⲃⲉϥ . . . .

. . . .

ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲟⲣⲡ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁϥϣⲉ ⲉⲙⲁⲩ, ⲁϥϯ ⲛϯϣⲓⲱ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ. ⲁ ϯⲭⲣⲉⲓⲁ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲉⲑⲣⲉϥⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ, ⲉⲧⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲛϣⲉⲣⲓ ⲥⲛⲟⲩϯ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁϣⲱ, ⲟⲩⲟϩ ⲁ ϯⲟⲩⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲛⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ϫⲉ ⲛⲁϥⲙⲟⲥϯ ⲙⲡⲁⲓϩⲱⲃ ϫⲉ ⲟⲩϭⲱϧⲉⲙ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲛⲟⲃⲓ ⲉϥϩⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲫϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ, ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲛⲛⲉⲥϣⲱⲡⲓ ⲛⲏⲓ ⲉⲑⲣⲓⲓⲣⲓ ⲙⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲉϥϭⲁϧⲉⲙ, ⲙⲏ ϩⲁⲛ ⲃⲁⲗ ⲛⲟⲩϩⲟⲣ ⲉⲧⲉⲙⲙⲟⲓ ϫⲉ ⲁⲓⲛⲁⲛⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲥⲱⲛⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲁϩⲙⲉϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲉⲥϫⲓϫ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲫⲱⲧ ⲛⲁϥϭⲟϫⲓ ⲡⲉ ϣⲁⲧⲉϥⲫⲟϩ ⲉⲡⲉϥⲏⲓ . . . .

. . . .

ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲕⲉⲛⲟⲩϫⲓ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲕⲏⲛ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ, ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲣⲟ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲕⲱⲛⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲥ, ⲛⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲣⲟ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ, ⲟⲩⲟϩ ⲓⲥ ϫⲉ ⲛⲉⲙⲡⲁⲧⲉϥⲱⲥⲕ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲣⲟ, ⲁ ⲟⲩⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ϯⲱⲛ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲱⲗⲓ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲛϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ (1).

(1) T 314 s.

.... sur lui de nombreux démons sous la forme de chiens qui voulaient le mettre à mort . . . .

. . . .

M 3 s.

Il arriva aussi un jour que ses parents lui donnèrent une marmite de viande de bœuf, pour la porter aux ouvriers qui travaillaient en certain

Nul doute qu'A^r ne dépende de l'une ou l'autre recension copte. Si d'autre part il avait traduit T, comment y aurait-il fait exactement les trois mêmes changements qu'y a faits la version memphitique, alors qu'on ne voit point de circonstance commune qui ait dû les inspirer aux deux traducteurs ? — Comparez aussi A^r 384, T 295, M 39-40. A^r et M ne donnent que la première partie de la réponse d'Athanase à Sérapion. — Voici encore comment les trois recensions égyptiennes exposent une des tentations auxquelles Pakhôme fut soumis :

T, MMFC, IV, 2 fasc., 538 s..

ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲡϥⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲁⲡⲁ-

. . . .
Ensuite, lorsqu'on l'eut mené dans le lieu où il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Nécessité lui fut de coucher en ce lieu. *Mais le diable le dénigra par l'une des filles de son hôte.* Pour lui, il fut troublé, parce qu'il haïssait cette chose, à savoir l'impureté, et il lui dit : « A Dieu ne plaise que cela n'arrive. Est-ce que j'ai des yeux impudents ou de chien pour faire cette chose avec ma sœur ? » Et ainsi, Dieu le sauva de ses mains. Il courut jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .
. . . .
. . . .
Et peu de temps après que la persécution eut cessé, et que le grand Constantin fut devenu roi, car *ce fut le premier des rois romains*, comme il n'y avait pas encore longtemps qu'il régnait, *un tyran* lui fit la guerre, voulant lui enlever son royaume.

endroit. Lorsqu'il marcha dans le chemin, le diable envoya sur lui une multitude de démons sous la forme de chiens qui voulaient le tuer . . .
. . . .
Lorsqu'il fut arrivé à l'endroit où il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Il lui fallut coucher en cet endroit. *Le soir venu, l'homme qui habitait là, avait deux filles très belles : l'une d'elles le prit et lui dit : « Dors avec moi. »* Mais lui, il fut troublé, car il haïssait cette chose, parce que c'est une souillure et un péché mauvais devant Dieu et devant les hommes. Il lui dit : « A Dieu ne plaise que je fasse cette chose impure : est-ce que j'ai des yeux de chien pour dormir avec ma sœur ? » Ainsi, Dieu le sauva des mains de la fille, il s'enfuit, il courut jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .
Après un peu de temps, et lorsque la persécution eut cessé, Constantin le Grand fut roi : *il fut le premier roi chrétien parmi les rois des Romains*, et, peu de temps après qu'il fut roi, *un tyran des Perses* le combattit, voulant lui ravir la royauté.

ⲧⲁ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲛⲁⲓ, ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲥϩⲓⲙⲉ . . . . ⲛⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ, ⲁⲥⲃⲱⲕ, ⲁⲥⲧⲱϩⲙ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ, ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲙ.... ⲛⲧⲉⲣⲉϥϭⲱϣⲧ ⲇⲉ, ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥϭⲱϣⲧ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ (*sic exit*).

M 29.

ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲥⲟⲡ ⲉϥϩⲉⲙⲥⲓ ϫⲉ ⲁϥⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡⲉϥⲱⲓⲕ ϣⲁⲩⲓ ϣⲁⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲩⲃⲏϣ ⲛⲥⲉϩⲉⲙⲥⲓ ϫⲉ ⲁⲩⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲛⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ⲫϯ ⲛⲉϣⲁϥϣⲑⲁⲙ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲧⲁⲕⲟ ⲛⲥⲉϫⲱⲣⲉⲃⲟⲗ (1).

A^r 365 .

Plusieurs fois, lorsqu'il s'assayait pour manger son pain, ils venaient à lui sous la forme de femmes toute nues qui mangeaient avec lui : il fermait ses yeux et son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent dispersés.

L'auteur arabe a donc plus d'une fois traduit la version memphitique elle-même. Nous ne nions pas néanmoins qu'ailleurs, il ait utilisé directement le texte thébain. Il est des passages où son œuvre reproduit bien ce texte (Cf. T 537-538, A^r 350 ; T 547-552, A^r 460-465), même quand l'endroit parallèle ne se trouve point dans ce qui nous reste du memphitique (Cf. T 557-558, A^r 521-522 ; T 555-556, A^r 477-480). Malheureusement, nous connaissons fort mal la recension thébaine : parmi les fragments qui nous en restent, les uns répondent absolument au memphitique ; d'autres ne

(1) T. 538.

Lorsque le diable vit qu'il ne pouvait le tromper dans aucune de ces choses, il entra dans une femme . . . . mais elle, elle se leva, elle alla, elle frappa à sa porte. Mais lui, il ouvrit la porte, mais lorsqu'il eut regardé, il la vit, et sur l'heure, il regarda en bas. . . . .

M 29.

Une multitude de fois aussi, comme il était assis sur le point de manger son pain, ils venaient à lui sous la forme de femmes nues qui s'asseyaient pour manger avec lui ; mais l'homme de Dieu fermait ses yeux et son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent perdus et dissipés.

Le passage de T que nous venons de citer, est fruste. De plus, nous soupçonnons que nous n'avons pas ici la première recension thébaine.

sont exactement reproduits ni dans M ni dans A^r. Il n'est pas possible d'obtenir sur ce point une conclusion entièrement satisfaisante.

A^r, en tout cas, a employé d'autres sources que T et M. Et d'abord, il renferme tous les passages importants de l'*Histoire lausiaque* relatifs aux cénobites pakhômiens. Le chap. XXXVIII de cette Histoire est reproduit A^r 366-369; la principale partie du chap. XXXIX (1) se retrouve A^r 377, et le chap. XL en entier se lit A^r 383-383. Citons ces derniers passages.

H. L., C. XL.

Ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ τῶν γυναικῶν συνέβη πρᾶγμα τοιοῦτον· Ῥάπτης κοσμικὸς περάσας κατ' ἄγνοιαν ἐζήτει ἔργον. Ἐξελθοῦσα δὲ μία νεωτέρα τῶν παρθένων λόγῳ ἑαυτῆς (ἔρημος γάρ ἐστιν ὁ τόπος) συνέτυχεν αὐτῷ ἀκουσίως καὶ δέδωκεν αὐτῷ τὴν ἀπόκρισιν, ὅτι ἡμεῖς ἔχομεν ῥάπτας ἡμετέρους. Ἄλλη ἑωρακυῖα τὴν συντυχίαν ταύτην, χρόνου παρελθόντος γενομένης μάχης, ἐξ ὑποβολῆς τοῦ διαβόλου, ἀπὸ πολλῆς πονηρίας καὶ ζέσεως θυμοῦ ἐσυκοφάντησεν ταύτην ἐπὶ τῆς ἀδελφότητος διὰ τὴν συντυχίαν. Ἡ συνέδραμον ὀλίγαι οὐ πολλῇ κακίᾳ φερόμεναι. Ἀπολυπηθεῖσα δὲ ἐκείνη ὡς τοιαύτην ὑποστᾶσα συκοφαντίαν, τὴν μηδὲ εἰς ἔννοιαν αὐτῆς ἀνελθοῦσαν, καὶ μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα, ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸν ποταμὸν λάθρα, καὶ ἐτελεύτησεν οὕτως. Εἰς συναίσθησιν δὲ ἐλθοῦσα ἡ συκοφαντήσασα, καὶ ἑωρακυῖα ὅτι ἀπὸ πονηρίας ἐσυκοφάντησεν, καὶ τοῦτο εἰργάσατο τὸ ἄγος τῆς ἀδελφότητος, λαβοῦσα ἑαυτὴν ἀπήγξατο, καὶ αὕτη μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα. Ἐξελθόντος δὲ τοῦ πρεσβυτέρου, ἀνήγγειλαν ταῦτα αἱ λοιπαὶ παρθένοι. Ἐκέλευσεν οὖν τούτων μηδεμιᾷ προσφορὰν ἐπιτελεσθῆναι. Τὰς δὲ λοιπὰς ὡς συνειδυίας καὶ μὴ εἰρηνευσάσας τὴν συκοφαντῶσαν, ἀλλὰ μᾶλλον πιστευσάσας τὰ εἰρημένα, ἑπταετίαν ἀφώρισεν ἀκοινωνήτους ποιήσας.

A^r 383-384.

Il arriva, dans ce monastère de femmes, une chose attristante ; un tailleur laïque, dans son ignorance, frappa à la porte du monastère, voulant travailler

(1) Il faut lire ici le texte grec, et ne point se fier à la traduction latine reçue.

et demandant du travail. Il arriva qu'une sœur sortit du monastère pour quelque besoin ; comme l'endroit était désert, elle rencontra le tailleur et lui dit avec frayeur et crainte : « Que veux-tu ici, ô frère ? » Il lui dit : « Je suis un tailleur, je demande du travail. » Elle lui répondit en disant : « O frère, nous avons des tailleurs qui nous sont propres. » Et le tailleur s'en alla et la vierge marcha dans son chemin. Pendant que la vierge causait avec le tailleur, l'une des sœurs la vit. Quelque temps après, ces deux vierges, par suite d'une ruse de Satan, eurent une dispute : la sœur, excitée par Iblis se mit en colère contre la seconde, la maudit et lui reprocha le tailleur. Quant à la jeune sœur, comme elle était encore novice, le mensonge de la sœur lui fit mal, elle pleura d'abondantes larmes : et, dans la grandeur de sa honte en présence des sœurs, elle alla secrètement vers le fleuve, se jeta dedans, fut asphyxiée et quitta la vie. Quand la sœur qui lui avait fait des reproches, apprit la chose, elle s'attrista grandement de lui avoir fait perdre la vie et avoir causé du trouble aux sœurs : elle alla de son côté et s'étrangla avec une corde. Et quand la nouvelle de ce qu'elles avaient fait, parvint au père Pakhôme, il fut grandement affligé et il ordonna de ne pas prononcer leurs noms dans la prière, de ne pas célébrer la messe pour elles, de ne point recevoir d'offrandes et faire d'aumônes pour elles ; quant aux sœurs, comme elles n'avaient pas cherché à savoir celle qui avait été injuste et celle qui avait été traitée injustement, comme elles n'avaient pas fait la paix entre les deux religieuses, mais les avaient négligées, croyant peut-être à la calomnie et à l'injure de l'autre sœur, elles furent privées de recevoir le corps pur, spirituel, et le sang pur du Seigneur pendant sept ans.

Le parallélisme entre les autres endroits est tout aussi frappant, et manifeste évidemment la proche parenté des deux ouvrages. Pallade n'a certainement pas utilisé notre version arabe, faite longtemps après l'*Histoire lausiaque*. D'autre part, A^r n'a pas trouvé ces récits dans une recension de la Vie de Pakhôme, à laquelle Pallade les aurait également empruntés (1). Le premier de ces récits (p. 366 s.) nous apprend que le saint reçut d'un ange la règle qu'il devait imposer à ses futurs disciples, et décrit le contenu de cette règle. Or, toutes les données qu'A^r a, sans aucun doute, puisées dans les recensions de notre Vie, présentent la règle de Pakhôme comme le fruit de sa prudence et de ses méditations. (Cf. A^r 370-371, 381, 426, 502, 597). Ainsi, quand, dès les commencements du cénobitisme, un de ses amis vient lui reprocher de ne pas admettre les étrangers à la

(1) M. Grützmacher (p. 4) semble être de cet avis.

table de ses moines, le saint, d'après A^r 557, n'en appelle pas aux prescriptions de l'ange (cf. p. 368) ; il allègue simplement en faveur de cette pratique, des raisons de prudence et des exemples tirés des saintes lettres. Les vies de Pakhôme, dont A^r s'est servi, ignoraient donc la prétendue origine de la règle pakhômienne. — Quant au texte de celle-ci, si la recension primitive l'avait contenu, comment les recensions dérivées, quelqu'abrégées qu'elles puissent être, eussent-elles omis un morceau si court et si important pour l'histoire de leur héros, alors surtout qu'elles rapportent (cf. C 15, M 30) les circonstances au milieu desquelles la remise de la règle eût eu lieu ? De plus, les divers récits qu'A^r a certainement empruntés aux versions antérieures de la Vie de Pakhôme, nous montrent que les cénobites de Tabennîsi n'étaient pas soumis à plusieurs des préceptes de la règle de l'ange, ni aux règlements rappelés p. 377. D'après ces derniers, par exemple, les moines pakhômiens n'eussent pu faire qu'un repas par jour, mais ils fussent allés à table, chacun à l'heure qui lui convenait. Or, en fait, nous leur voyons prendre leur nourriture tous ensemble, et ce, deux fois par jour, à midi et au soir (cf. A^r 420, 524, 613. M M F C, IV, 1^r f., 236). Impossible donc que ce soit dans les mêmes relations qui nous ont conservé ces pratiques, qu'A^r ait lu les dispositions qu'il rapporte p. 377. Ce passage, comme celui qui contient la règle de l'ange, provient donc d'un document étranger à la Vie de Pakhôme. Nous ne les retrouvons que dans l'*Histoire lausiaque*, où ils sont précisément unis au récit que nous avons donné plus haut. Telle est donc la source où A^r les a puisés.

Outre T, M et l'*Histoire lausiaque*, l'auteur arabe a largement mis à contribution nos vies grecques C et P, comme nous le montrerons dans un prochain article.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

La langue actuellement parlée en Abyssinie et devenue officielle dans ces derniers temps, est connue en France sous le nom d'*Amharique*. Ce mot est la traduction de l'adjectif latin *amharica*, *originaire de la province d'Amhara*, située au centre de l'Abyssinie, sous lequel Ludolf, qui l'étudia le premier, la désigna (1). Les Abyssins l'appellent *amariñña*, mot qui dans leur langue correspond à l'adjectif *amaricus*, *amarica*. Malgré les efforts tentés par M. Antoine d'Abbadie, à qui nous devons un excellent dictionnaire amariñña français, pour faire prévaloir l'appellation amariñña, le terme amharique est resté en usage (2).

La langue amharique appartient indubitablement à la famille des langues sémitiques ; elle en offre tous les caractères dans son lexique et dans sa grammaire, mais elle présente, en outre, des phénomènes de synthétisme communs au tigriññâ, et qui ne se trouvent pas dans les langues plus anciennes, du moins dans celles que nous connaissons. Elle s'est substituée à l'ancienne langue éthiopienne ou gheez qui

(1) Ludolf, *Historia aethiopica*, Francfort sur le Mein, 1681, livre I, ch. 15, n° 21 et suiv.

(2) Antoine d'Abbadie, *Dictionnaire de la Langue amariñña*, Paris, 1881, Préface, p. IX.

était purement analytique. A quel moment cette substitution s'est-elle opérée et dans quelles conditions s'est-elle effectuée ? Nous l'ignorons absolument. Ludolf pense que l'amharique a remplacé le gheez à l'époque du rétablissement de la dynastie salomonienne, vers le XIII[e] siècle (1) ; M. Praetorius opine au contraire que ce dernier a cessé d'être parlé dès le X[e] siècle (2). Il a continué néanmoins à être employé comme langue écrite jusqu'à ces derniers temps. C'est en gheez que sont rédigées les chroniques des rois d'Ethiopie, ainsi que les ouvrages religieux des Abyssins. C'est aussi en gheez qu'ont été traduits la bible et les évangiles, après leur conversion au christianisme. Cette langue est demeurée la langue liturgique chez eux, comme le latin chez nous, et il est impossible de comprendre exactement l'amharique sans avoir une connaissance suffisante du gheez.

Comment s'est formée la langue amharique et quelle est son origine ? Existait-il autrefois en Abyssinie deux langues sémitiques parlées simultanément l'une au nord et l'autre au sud ? Nous ne saurions résoudre ces questions. Dans cette hypothèse, la langue éthiopienne ou gheez localisée dans le Tigré et la région voisine de Massouah, aurait donné naissance à deux dialectes actuels, qui lui sont en effet très apparentés, le *tigré* et le *tigriñña* ou *tigrây*. D'un autre côté, une langue sémitique qui nous est inconnue et qui aurait été parlée depuis longtemps dans l'Amhara et le Godjam se serait transformée plus tard et serait devenue la langue amharique. Puis, favorisée par des rois issus de la première de ces provinces, elle se serait répandue dans tout l'empire. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans l'état où nous le trouvons aujourd'hui, l'amharique a beaucoup emprunté au gheez, qui s'est imposé par la diffusion du christianisme et des livres saints.

Nous nous proposons dans l'étude sommaire qui va suivre

(1) Ludolf. *op. et loc. cit.*

(2) Praetorius, *Grammatica aethiopica*, collection Petermann, Karlsruhe et Leipzig, 1886, p. 3.

de montrer les points de contact qui existent entre les deux langues, d'après un examen rapide de leur grammaire.

Il a été publié jusqu'ici six ouvrages pour l'étude de l'amharique. Ce sont par ordre de dates :

1° La grammaire de Ludolf, imprimée à Francfort sur le Mein, en 1698 ;

2° Celle d'Isenberg (*Grammar of the amharic language* — London, 1842) ;

3° La grande grammaire de Praetorius, en deux volumes (*Die amharische Sprache*, Halle, 1878-79) ;

4° Les leçons grammaticales du cardinal Massaja (*Lectiones grammaticales pro missionariis qui addiscere volunt linguam amaricam*, Paris, 1867).

5° Le manuel de langue abyssine de M. Mondon-Vidailhet (*Manuel pratique de langue abyssine (amharique), à l'usage des explorateurs et des commerçants*, Paris, 1891).

6° La grammaire de M. Guidi (*Grammatica elementare della lingua amariña*, Roma, 1889, 1re édit. et 1892).

Parmi ces ouvrages, j'ai choisi la grammaire de M. Guidi, très simple, très claire et très méthodique, dans laquelle le savant professeur de l'université de Rome, sans perdre de vue le côté scientifique, a su donner à son livre un caractère pratique.

Pour l'éthiopien, je me suis servi de la petite grammaire de Praetorius (*Grammatica aethiopica*, collection Petermann, 1886) qui est aussi très bien comprise. Enfin j'ai mis à profit de nombreuses observations qui m'ont été faites par mon maître, M. Joseph Halévy, dans ses leçons de l'Ecole pratique des hautes études.

Ecriture. — L'écriture éthiopienne ou gheez, dont se servent encore aujourd'hui les Abyssins, après l'avoir adaptée à leur nouvelle langue, diffère des autres écritures sémitiques par les deux points suivants :

1° Elle se dirige de gauche à droite, au lieu d'aller de droite à gauche.

2° Elle est syllabique et non alphabétique ; c'est-à-dire que

chacun des caractères qui la composent contient une consonne et une voyelle.

Les caractères sont empruntés à l'*alphabet* hymiarite ou sabéen. L'addition des voyelles aux consonnes que comportait cet *alphabet*, s'est accomplie en Éthiopie.

Phonétique. — Le gheez possède 26 consonnes, disposées dans l'ordre suivant : *h*, *l*, *ḥ*, *m*, *š*, *r*, *s*, *q*, *b*, *t*, *ḫ*, *n*, ', *k*, *w*, ', *z*, *y*, *d*, *g*, *ṭ*, *p̣*, *ṣ*, *ç*, *f*, *p*, et sept voyelles *a*, *u*, *î*, *â*, *ê*, *ĕ*, *o* (1). Quatre consonnes *q*, *ḫ*, *k* et *g* sont souvent intimement liées à des diphtongues : *ua*, *uî*, *uâ*, *uê*, *uĕ*.

Cet alphabet comprend :

Cinq gutturales ; *h*, *ḥ*, *ḫ*, ', ' (Les trois premières variaient de force dans la prononciation primitive, depuis notre h = *h* jusqu'au ch allemand = *ḫ* ; aujourd'hui elles se prononcent comme un *h* aspiré. Les deux dernières sont plutôt des aspirations l'une faible ' et l'autre forte, ', qui peuvent affecter l'une quelconque des voyelles, '*a*, '*u*, '*î*, '*â*, '*ê*, '*ĕ*, '*o* et '*a*, '*u*, '*î* *â*, '*ê*, '*ĕ*, '*o*. Les signes ' et ' représentent deux sons qui n'ont de valeur en amharique que par la voyelle qu'ils affectent).

Six labiales : *b*, *m*, *w*, *p̣*, *f*, *p* (Le *w* se prononce *ou*, le *p̣* est une labiale explosive ; les autres lettres se prononcent comme en français).

Cinq sifflantes *š*, *s*, *z*, *ṣ*, *ç* (Le *š* paraît avoir eu originairement la prononciation de notre *ch* doux, *ṣ* et *ç*, qui différaient aussi à l'origine, se prononcent aujourd'hui *ts*).

Trois linguales : *l*, *r*, *n*.

Trois dentales : *t*, *d*, *ṭ* (*ṭ* est un *t* explosif).

et quatre palatales *q*, *k*, *g*, *y* (*q* a une prononciation à part que nous ne pouvons rendre en français ; *y* s'adoucit souvent en *î*, de même que *w* en *û*).

L'amharique a conservé toutes ces lettres dont plusieurs se confondent aujourd'hui dans la prononciation et y a

(1) Pour éviter toute confusion, nous donnons en italiques les lettres et les mots éthiopiens ; et en caractères gras les mots et les lettres amhariques.

ajouté sept caractères nouveaux, pour figurer des sons perdus ou qui n'existaient pas autrefois. Ces sons affectent les lettres *s*, *t*, *n*, *k*, *z*, *d*, *ṭ*, nous les représentons par les transcriptions suivantes ; **sy, ty, ny, kh, j, dy, ṭy.** Le syllabatre amharique contient donc sept caractères de plus que le syllabaire gheez, soit 33 au lieu de 26.

Mais parmi ces 33 caractères plusieurs sont devenus inutiles. Comme nous l'avons dit, plusieurs lettres se confondent dans la prononciation, ce sont d'une part les trois gutturales *h*, *ḥ*, *ḫ*, d'autre part les deux aspirées ', et '. Les sifflantes *š* et *s* n'ont aussi qu'un même son, de même que *ṣ* et *ç*. Dans les manuscrits éthiopiens, elles sont souvent employées les unes pour les autres. En ne conservant qu'une seule lettre pour chaque son, le système phonétique de l'amharique se réduit à 28 consonnes qui sont, dans l'ordre alphabétique français, '(**a**), **b, d, dy, f, g, h, j, k, kh, l, m, n, ń, p, p̣, q, r, s, sy, ṣ, t, ty, ṭ, ṭy, w, y, z,** et aux sept voyelles (de l'éthiopien) : **a, u, î, â, ê, ĕ, o.**

Les consonnes **b, d, f, j, k, l, m, n, p, r, s, t, y** et **z** se prononcent comme les lettres françaises correspondantes. Cependant **b** a souvent le son *v* lorsqu'il n'est pas redoublé ; **dy** est un *d* suivi d'un *y* qui lui donne un son mouillé, à peu près comme *dj* ou mieux *dyé.*

g a toujours un son dur, comme dans *gâteau.*

h se prononce comme en français ; **kh** est un peu plus aspiré. Ces deux lettres sont parfois employées l'une pour l'autre.

ny a le son **gn** dans *vigne ;* **q** n'a pas de valeur correspondante dans notre langue.

p̣ et **ṭ** sont comme détachés de la lettre suivante ; **ty** équivaut à peu près à *ti* dans pitié (presque *tch*), **ṭy** à *t'i* (*t'ch*) le *t* étant à peu près détaché.

ṣ se prononce comme *ts* et **sy** comme *ch* dans *château* (1).

(1) En réalité les lettres que nous représentons par **sy, ty, ny, j, dy, ṭy,** sont, comme nous le verrons plus loin, les lettres **s, t, n, z, d, ṭ** mouillées. Cette transcription m'a été indiquée par M. Halévy ; elle me paraît répondre exactement à la conception des Abyssins.

Les voyelles se prononcent : **a** comme *a* très bref ou mieux comme *è* bref ; **u** comme *ou* ; **î** comme *i long* ; **â** comme *a* français ; **ê** comme *ié* ; **o** comme *o* et quelquefois *uo, l'u* étant très bref ; **ĕ** tantôt *e* muet, tantôt *i* très bref, nous le représentons toujours *ĕ*.

Contractions. Les contractions relativement rares en éthiopien, sont très fréquentes en amharique. Lorsque par le fait de la jonction de deux mots, une voyelle se rencontre avec une aspirée **'a** (ou **'a**), l'aspirée disparaît et il se produit une contraction des deux voyelles. :

a et *ĕ* devant **'a** donnent **â**, ex. **la**, *à* et **anta,** *toi*, deviennent lânta, à toi.

a devant **'e** donne **a,** ex. **la**, *à*, et 'enê, moi, lanê, à moi.

ĕ devant 'e donne *ĕ* ex. **se,** lorsque, **'emmallas**, je retourne, **sĕmmallas.**

Assimilation de lettres. Dans la conjugaison réfléchie passive, le **t** préfixé s'assimile à la lettre suivante (sauf **'a**) et disparaît dans l'écriture, mais la lettre suivante se redouble dans la prononciation. ex. de **wallada**, enfanter, **ywwallad** pour **ytĕwallad.** En éthiopien, le *t* ne s'assimile que lorsqu'il est suivi d'une dentale ou d'une sifflante.

Transformations de lettres. — Lorsque les lettres **s, n, t, z, d, ṭ,** sont suivies d'un *î* ou d'un *y* (si elles sont muettes **sĕy, nĕy, tĕy, zĕy, dĕy, ṭĕy**), elles se transforment en **sy, ny, ty, j, dy, ṭy,** qui sont les sons mouillés correspondants. **Li** et **lĕy** deviennent *yĕ* — **sê, nê, tê, zê, dê, ṭê, lê** deviennent **sya, nya, tya, ja, dya, ṭya, ya** ou encore **syê, nyê, tyê, jê, dyê, ṭyê, yê.**

Les mots gheez qui correspondent à des mots amhariques donnent lieu aux remarques suivantes :

La lettre k est fréquemment remplacée par h — *kuĕlu* tout, *amh.* **hulu ;** *kôna* être, amh. **hôna.**

Les gutturales disparaissent souvent et laissent à leur place un â long — éth. *kĕḥĕda*, nier, *amh.* **kâda ;** éth. *malĕ'a*, emplir, *amh.* **malâ.**

Les lettres *ṣ* et *ṭ* permutent fréquemment : éth. *maṣ'a* venir, amh. **maṣâ** et **maṭâ.**

Les mots commençant par **r** ou **n** prennent facilement un **'e** devant cette lettre.

Dans les deux langues *wĕ* et *yĕ* se contractent en *o* et *ê* au parfait des verbes — *kona*, **hona,** être, pour *kawĕna*, **hawĕna ; hêda,** aller, pour **hayĕda.**

De même les lettres **o** et **ê** placées à la fin d'un mot qui doit recevoir un suffixe ou un autre mot commençant par une voyelle, se changent en w et y — **nagĕro** + **'al** = **nagĕrwal ; tĕnagĕrî** + **'allasy** = **tĕnagĕryallasy.** En éthiopien, les voyelles *û* et *î* suivent la même règle.

Accent. En amharique, l'accent porte, dans la majeure partie des personnes du verbe, sur la première radicale pourvue d'une voyelle et en général sur la voyelle longue dans les autres mots. En éthiopien l'accent était sur la 2e radicale du verbe (1).

Morphologie — Pronoms personnels isolés. — Les pronoms personnels sont, en amharique, pour la 1re personne du singulier **'enê,** je, et pour la 1re personne du pluriel **'enyâ,** nous, correspondant à l'éthiopien *'ana* et *neḥna.*

Mais les pronoms amhariques paraissent provenir d'une racine **n,** à laquelle serait préposé un **'e** euphonique et qui serait suivie du suffixe **ê** de la 1re personne du sing. et d'une terminaison **â** pour le pluriel (2).

Pour la 2e personne du sing. masc. nous avons **'anta, 'ant,** tu, et pour le féminin **'antyî, 'anty,** dans lesquelles on retrouve l'éthiopien *'anta*, masc., *'anti* fém., cette dernière lettre s'est adoucie et est devenue **'anty,** puis **'antyî.**

La 2e personne du pl., commune pour les deux genres, est formée de ce même pronom **'anta** et **'ant** précédés de

(1) Je ne note que les généralités ; on trouvera dans la grammaire de Guidi et dans celle de M. Praetorius, des renseignements plus complets.

(2) Dans un excellent article qu'il vient de publier dans la *Zeitschrift für assyriologie* (Déc. 1897) sur les pronoms en tigré M. E. Littmann rapproche le pronom **'enyâ** de la forme tigré *ḥĕnâ*, dérivée de l'éthiopien *nĕḥna*. C'est possible. Je tiens à faire remarquer, d'ailleurs, que je me borne à constater les éléments qui entrent dans la formation des mots, sans avoir la prétention de fixer une théorie.

l'ancien démonstratif *'ella (= 'enna)* : **'ellânta** ou **'ellânt, 'ennânta** ou **'ennânt,** vous. L'éthiopien possède au pluriel un pronom pour le masc. *'antĕmmu,* et un pronom pour le fém. *'antĕn.*

Le pronom de la 3e personne sing. est composé du mot éthiopien *re'es,* tête, dont la gutturale *'e* a disparu et qui est devenu **rs,** d'un **'e** euphonique qui le précède et d'un suffixe **u** pour le masc. **wâ** pour le fém. **'ersu,** lui, il, **'erswâ** (pron. essoa) elle. Il y a aussi une forme respectueuse **'ersawo,** avec le suff. respectueux **awo.** Au pluriel, un seul pronom pour les deux genres : **'ersâtyaw** (pron. **ersâtchô**), ils, elles, formé comme les précédents avec le suffixe du pluriel **âtyaw.** Cette formation rappelle la structure des pronoms éthiopiens qui sont *we'etu,* il, *ye'eti,* elle, *'emuntu, we'etomu,* ils, *'emantu, we'eton,* elles, avec les deux genres au pluriel.

Contrairement aux autres langues sémitiques, l'amharique, emploie ces pronoms avec les prépositions. Ainsi l'on dit : **lanê (la + 'enê),** à moi, **banê,** en moi, **kanê,** de moi etc.

Pronoms personnels suffixes (pronoms ou adjectifs possessifs avec un nom ; compléments avec un verbe). — 1re personne du singulier : Pour le nom **ê, yê** ou **ya,** qui rappelle l'éthiopien *ya ;* pour le verbe **ny,** également conforme à l'éthiopien *ni,* mouillé en **ny.** — Pluriel : Pour le nom **âtyĕn,** portant la marque du pluriel **âty** (1) et pour le verbe le suffixe **n,** aussi **na** (éthiopien *na*).

Deuxième personne. Singulier masc. **kh** ou **h,** correspondant au *ka* éthiopien, qui s'est adouci. Singulier féminin **syì** ou **sy** éth. *ki.* Les formes **syì** et **sy** paraissent provenir également d'un *ki,* qui s'est ainsi modifié. — Pluriel, msc. et fém. **âtyĕhû,** ayant la marque du plur. **âty,** et le suffixe de la 2e p. **h (hû)** (2). — Ethiopien, *kemmu,* fém. *kĕn.*

(1) Cf. Guidi, *op. laud.* p. 11, note.

(2) Ce *hu* pourrait être considéré comme formé du suffixe de la 2e p. m. sing. *h* et du suffixe *û* pluriel, ou encore comme dérivé de *kûm,* infléchi en *hûm,* avec chute de l'*m.* Ce suffixe *kûm,* qui est celui de la 2e personne du

Troisième personne. — Pour le nom. masc. sing. **û, w,** (éthiop. *hu*, qui s'abrège en *u* ou *o*) ; fém. wâ (éth. *hâ*, qui s'abrège en *â*), dérivés d'un même type, **w** modifié par la terminaison **u** pour le masc. et **â** pour le fém. — Pour le verbe, masc. **w,** et **ut,** fém. **ât,** qui n'ont pas d'équivalent en éthiopien (sinon dans les prépositions *botu*, *bâti*, *en lui*, *en elle*). Forme respectueuse **wo** et **awo,** pour le verbe **wo.** Pluriel pour les deux genres, **âtyaw,** caractérisé par la forme plurielle **âty** et le suffixe **aw** (forme plurielle employée avec le gérondif. cf. **nageraw,** eux ayant parlé). — Ethiopien *hômu*, fém. *hôn* qui s'abrègent aussi en *ômu*, masc. et *ôn* fém.

Il ne reste en amharique aucune trace des pronoms personnels éthiopiens emphatiques et séparés : *Lalîya*, ou *lalĕya*, *kîyaya*, *zî'aya*, *'entî'aya*, *'elî'aya* etc. formés des particules *lalî*, *kî*, *zî*, *'entî'a*, *'elî'a*, avec les suffixes.

Pronoms démonstratifs. — Pour les objets rapprochés **yh,** celui-ci, fém. **yhty, yty,** celui-ci ; éthiopien, masc. *we'etu* fém. *yĕ'eti*, pronoms pers. de la 3e p. du fém., qui servent aussi de démonstratifs, ce dernier analogue à **yĕti,** puis **yĕty** (perte de la gutturale et transformation de **ti** en **ty**) — Pluriel. **Ellazîh** ou **ennazîh,** formé comme le pronom personnel de la 2e p. du pl. du démonstratif éthiopien *ella (= enna)* et d'un démonstratif **zîh** qui correspond à l'éthiopien *zeku*, celui-ci, (*k* affaibli en **h**). — Pour les objets éloignés **yâ,** celui-là, fém. **yâty,** celle-là, pl. **Ellazîyâ, ennazîya.** — Autres formes de démonstratifs : pour les objets rapprochés : **zih, zikh** celui-ci, fém. **zihty, zity,** (éth. *zĕku*) ; pour les objets éloignés **zĕyâ, zìyâ,** fém. **zìyâty** (éthiop. *zĕ*, *zâ*, *zâti*, plur. *'ellu*, *'ellâ*), identiques à **yh, yâ,** et qui s'emploient seulement avec une préposition ou une

pl. correspondant à l'éthiopien *kĕmmu*, se trouve en tigré et en tigriña. Quant au suffixe de formation *ât* (= **aty**) de forme plurielle, il existe aussi en tigriñña dans les pronoms personnels isolés où l'on emploie également au pluriel *nĕsóm* et *nĕsáttóm*, eux, *nĕskûm* et *nĕsĕkâtkûm*, vous (Cf. L. de Vito, *Grammatica elementare della Lingua tigrigna*, Roma, 1895).

particule. L'Ethiopien possède en outre les démonstratifs. *zĕntu*, celui-ci, sans fém. pl. *'elôntu*, fém. *'elântu*, *'elôn ;* *zĕku* celui-ci, fém. *'entĕku*, pl. *elĕku* ; *zĕkĕtu*, *zĕkuĕtu*, celui-ci, fém. *'entâkti* pl. *'elĕktu*, *'elkuĕtu*.

Pronoms interrogatifs, **mân,** qui, accus. **mânan,** plur. **'ellamân** et aussi **mân.** Ethiop. *mannu*, pl. *'ella mannu* et *mannu* — **mĕn,** quoi, éth. *mĕnt*. — **mendĕr,** quelle chose, formé de **men** et de **dĕr** (*dīr*) (?). — **mannâtyaw, mannâtyaytu** (fém.), quel, quelle.

Pronoms indéfinis — **mânnem,** quelqu'un ; **menem** (pron. **minnim**), quelque chose. **mannâtyaw, mannâtyaytu,** quelqu'un, dérivés de **man, men.** — **'andâty,** quelque chose (rac. **'and,** un).

Pronom relatif — **ya,** de tout genre et de tout nombre — Ethiopien *za*, qui, fém. *'enta*, pl. *'ella*.

Pronom distributif. — **'lya, 'eya** (lisez e'a) — Ethiop. *lala* ou *baba*, prépositions *la* et *ba* redoublées, devant les noms. On répète aussi dans les deux langues les noms de nombres pour marquer la distribution.

Pronom réfléchi. — On se sert des mots **râs,** tête, ou **sawnnat,** personne avec les suffixes ; en éthiopien on emploie également le mot *re'es*, tête, de la même manière, bien que l'usage de *nafs*, âme, soit aussi très fréquent.

Détermination du nom, article. — La détermination du nom se fait à l'aide des suffixes **û** et **w** pour le masc., **itu** pour le fém. et **û** pour plur. Les expressions verbales terminées par un son vocalique sont déterminées par un **t,** suffixe de la 3e personne. On trouve aussi en éthiopien des substantifs déterminés par le suffixe de la 3e personne, qui fait l'office de notre article dans les deux langues.

(A suivre.) J. PERRUCHON.

SADJARAH MALAYOU.

XVIe Récit.

L'auteur de l'histoire raconte :

Depuis quelque temps *Hang Kastouri* avait des relations intimes avec une des concubines du roi dans le palais. Le *Sultan Mansour Chah,* la reine et toutes ses suivantes descendirent du palais et s'en allèrent dans un autre. *Hang Kastouri* fut cerné, pendant que le *Sultan Mansour Chah* demeurait dans le petit baley, en présence des gens qui tenaient investi *Hang Kastouri.* Le bandahara *Padouka Radja,* les Grands, les Orangkaya, les houloubalang, tous cernaient étroitement *Hang Kastouri ;* ils étaient en si grand nombre et tellement pressés qu'il n'y avait pas entre eux le moindre vide, leurs boucliers paraissaient disposés par couches, les piques et les lances semblaient comme un amoncellement ; mais pas un seul homme ne pouvait monter jusqu'à *Hang Kastouri.* Il avait fermé toutes les portes du palais, à l'exception d'une seule ouverte sur la façade. Il avait disséminé sur le plancher des coussins, des matelas, des plats, des bassins, et de grands plateaux. Il courait çà et là au milieu, et les bassins et les plateaux résonnaient avec grand bruit sous ses pieds. Ensuite il tua sa concubine, lui fendit le corps du visage jusqu'au ventre, et le mit complètement à nu. Alors le *Sultan Mansour Chah* donna l'ordre de monter et d'attaquer *Hang Kastouri,* mais personne n'osait le faire, car dans ce temps là *Hang Kastouri* n'était pas un homme ordinaire. Le *Sultan Mansour Chah* se souvenant de *Laksamana* dit : « Quel dommage que *Si Touah* ne soit plus

vivant ! S'il vivait encore, ce serait lui qui effacerait ma honte ! » *Sri Nara Diradja* entendit ces paroles dites en souvenir de *Hang Touah*. Le bandahara *Padouka Radja*, le Penghoulou bandahari et tous les Grands demandèrent la permission de donner l'assaut à *Hang Kastouri*, mais le Prince ne le permit pas, et il leur dit : « Si vous y alliez et qu'un seul d'entre vous en fût victime, un millier de vies comme celle de *Si Kastouri* ne pourrait Nous en dédommager ! » Les Grands alors gardèrent le silence. Mais le *Sultan Mansour Chah* était irrité contre les jeunes houloubalang parce qu'ils n'osaient aller attaquer *Hang Kastouri* ; tous alors s'avancèrent pour monter jusqu'à lui, mais pas un seul ne put monter ; à peine avaient-ils franchi un ou deux degrés que *Hang Kastouri* accourait précipitamment, et que tous aussitôt sautaient en bas pêle-mêle. A cette vue le *Sultan Mansour Chah* se souvint de nouveau de *Hang Touah* et par trois fois il prononça son nom. Alors *Sri Nara Diradja* dit en s'inclinant : « Monseigneur, d'après ce que j'ai entendu, Votre Majesté se souvient de son serviteur *Hang Touah*, si par supposition *Hang Touah* était encore vivant, est-ce que Votre Majesté lui accorderait son pardon ? » Le roi demanda : « Est-ce que *Si-Touah* est vivant ? » *Sri Nara Diradja* répondit : « Monseigneur, je vous demande mille et mille fois pardon pour ma folie ! Comment aurais-je pu le sauver puisqu'il avait été condamné par Votre Majesté ? Vos ordres ont été exécutés par moi, Monseigneur ! Seulement, si j'ai prononcé ces mots, tout à l'heure, c'est parce que Votre Majesté s'est souvenue de lui, et alors je me suis hasardé à dire : « S'il était vivant, je suppose, est-ce que sa Souveraine Majesté lui accorderait son pardon ? » Le Prince dit : « S'il vivait encore, bien que sa faute fut aussi grande que le mont *Qâf*, Nous la lui pardonnerions. Dans Notre opinion *Si-Touah* est vivant, et c'est *Sri Nara Diradja* qui l'a sauvé. S'il en est ainsi, qu'on l'amène ici promptement, afin que Nous lui donnions l'ordre de tuer *Si Kastouri !* » *Sri Nara Diradja* dit alors : « Pardon, mille fois pardon sur la

tête de votre serviteur! Lorsque Votre Majesté me commanda de faire périr *Hang Touah,* je conçus la pensée qu'il n'était pas à propos de le mettre à mort à cause de sa faute, attendu que ce *Hang Touah* n'était pas un homme ordinaire, et que peut-être un jour viendrait où il pourrait avoir son utilité. C'est pour cela, Monseigneur, que je l'ai gardé dans mon village, et que je l'y ai mis aux fers, mais encore une fois j'implore mon pardon de Votre Majesté. » Le Prince fut très content d'entendre ces paroles de *Sri Nara Diradja,* et il lui dit : « C'est très bien ! *Sri Nara Diradja* est vraîment un parfait serviteur ! » et il le gratifia d'un vêtement d'honneur conforme à son rang. Alors le *Sultan Mansour Chah* dit à *Sri Nara Diradja* : « Donnez l'ordre d'amener ici *Si Touah* ! » *Sri Nara Diradja* envoya immédiatement ses gens prendre *Hang Touah* ; arrivés auprès de *Hang Touah,* ils lui rapportèrent toutes les paroles dites par *Sri Nara Diradja.*

Promptement *Hang Touah* fut prêt ; il se mit en marche et arriva en la présence de *Sultan Mansour Châh*. Le Prince vit alors que *Hang Touah* était pâle et amaigri, et qu'il marchait avec peine à cause du long temps qu'il était resté dans les fers, et sans retard il ordonna qu'on lui donnât de la nourriture. Après que *Hang Touah* eût mangé, le Prince ôta son kriss de sa ceinture, et le lui présenta en disant : « Avec ceci, lave le noir qui est à mon visage ! (venge mon affront !) » — « C'est bien, » Monseigneur ! dit *Hang Touah,* en se prosternant ; puis il s'avança pour attaquer *Hang Kastouri.* Arrivé au bas de l'escalier du palais, il appela *Hang Kastouri* et lui cria de descendre. *Hang Kastouri* regardant en bas aperçut *Hang Touah.* Il lui dit : « Comment ? C'est encore toi ! Je te croyais mort ! Je veux faire une petite causerie avec toi maintenant. Viens donc, monte ! nous pourrons nous mesurer et jouer du kriss l'un contre l'autre ! » *Hang Touah* répondit : « C'est bien ! », mais il n'avait pas franchi deux ou trois degrés que *Hang Kastouri* se précipitait en avant. Alors *Hang Touah* descendit, puis deux ou trois fois de suite il tenta de monter. Il dit à *Hang Kastouri* : « Si tu es vraîment

un homme, viens, descends, nous combattrons avec le kriss, corps à corps, et l'on verra ce spectacle. » *Hang Kastouri* répliqua : « Comment est-il possible que je descende? La foule est grande et pendant que je me battrais avec toi, ces gens-là se rueraient sur moi pour me tuer ! » *Hang Touah* lui dit : « Je ne souffrirai pas que personne me prête secours, et nous combattrons seul à seul. » *Hang Kastouri* reprit : « Cela ne peut pas être ; si je descends, bien certainement je serai poignardé par la foule. Si tu veux me tuer, viens, toi ! Monte ! » *Hang Touah* lui répondit : « Comment pourrai-je monter, puisque quand j'ai franchi un ou deux degrés, tu t'élances contre moi ? Si tu veux me laisser monter, mets-toi un peu de côté ! » *Hang Kastouri* dit : « C'est bien ! Monte donc ! » et il se rangea un peu de côté. Alors *Hang Touah* s'élança rapidement et monta. Il vit un petit bouclier appendu à la muraille, et s'en saisit vivement. *Hang Touah* et *Hang Kastouri* commencèrent leur combat singulier, *Hang Touah* avec un bouclier et *Hang Kastouri* sans bouclier. *Hang Touah* voyant étendu à terre et tout nu le corps de la concubine du Roi, qui avait été prise pour concubine par *Hang Kastouri*, piqua le vêtement de cette femme et en recouvrit son cadavre. *Hang Touah* nouvellement délivré de ses fers ne se tenait pas bien solidement debout, et tout en combattant, il ressentait encore de la fièvre. En portant un coup de son kriss, il l'enfonça dans une planche de la muraille, et son arme y demeura fixée. *Hang Kastouri* allait poignarder *Hang Touah*, quand celui-ci dit : « Est-ce le fait d'un brave de poignarder son adversaire sans armes ? Si tu es vraiment un homme loyal, laisse-moi arracher mon kriss ! » *Hang Kastouri* dit : « C'est bien ! » Alors *Hang Touah* dégagea son kriss, le redressa, puis renouvela le combat. Deux ou trois fois encore son kriss alla frapper en s'y fixant le pilier ou la muraille, et *Hang Kastouri* le lui laissa reprendre. Enfin par l'arrêt de Dieu, il arriva que *Hang Kastouri* ayant enfoncé son kriss dans l'épaisseur de la porte, promptement *Hang Touah* le perça

de part en part, du dos jusqu'au cœur. *Hang Kastouri* dit : « Est-ce agir en homme que de me poignarder traîtreusement en violant sa promesse ? Deux ou trois fois tu as enfoncé ton kriss dans la muraille, et deux ou trois fois je t'ai permis de le retirer. Mon kriss s'est trouvé une seule fois fixé, tu en profites pour me poignarder ! » *Hang Touah* répondit : « Qui donc serait loyal envers toi, puisque tu es un rebelle ? » Et une seconde fois il perça de son kriss *Hang Kastouri* qui rendit le dernier soupir. Après que *Hang Kastouri* fut mort, *Hang Touah* descendit du palais et se présenta devant le *Sultan Mansour Chah*. Le prince fut extrêmement content et il gratifia *Hang Touah* de tout l'habillement qu'il portait lui-même. Le cadavre de *Hang Kastouri* fut traîné dehors et jeté dans la mer ; ses femmes et ses enfants furent mis à mort, et la terre au pied des piliers de sa maison fut fouillée et jetée dans la mer. Ensuite le titre de *Laksamana* fut conféré à *Hang Touah*, et suivant la coutume en usage pour les fils des rois il fut promené en grande pompe autour de la ville. Il fut admis à siéger au niveau de *Sri Bidja Diradja*. Ce fut *Hang Touah* qui, le premier, devint *Laksamana* ; il porta le glaive royal alternativement avec *Sri Bidja Diradja*, car suivant la coutume des anciens temps c'était le *Sri Bidja Diradja* qui portait le glaive royal, debout, sur les marches de l'estrade du trône.

Le *laksamana*, au commencement, se tint debout ; seulement quand il se sentait fatigué, il s'appuyait contre la balustrade, et personne n'y trouvait rien à redire car il était un des Grands (du royaume). Par la suite il se tint constamment assis, et cela devint une coutume conservée jusqu'à présent, que le porteur du glaive royal se tient assis dans la galerie à gauche ou à droite.

Le Prince fit don du pays de *Senyang Oudjong* tout entier à *Sri Nara Diradja*. Or ce pays de *Senyang Oudjong*, dans les temps anciens, était partagé en deux avec le bandahara. Le penghoulou se nommait *Toun Toukoul*, mais il avait été mis à mort après avoir commis une légère faute contre le

Sultan Mansour Chah. Les gens de *Senyang Oudjong* vécurent sans troubles après la mort de leur penghoulou, et jusqu'à présent ils sont restés sous le gouvernement des enfants et petits enfants de *Sri Nara Diradja*.

Le *Sultan Mansour Chah* abandonna son palais et ne voulut pas demeurer dans le lieu où *Hang Kastouri* avait été tué. Il ordonna au bandahara de faire construire un nouveau palais, et le bandahara s'empressa, suivant sa coutume, d'aller présider aux travaux.

Le palais était vaste et divisé en dix-sept compartiments ; chaque compartiment avait trois brasses de largeur, chaque pilier mesurait une brassée de circonférence. Jusqu'aux combles il y avait sept étages. Dans les intervalles il fut permis d'établir des fenêtres, et dans les intervalles des fenêtres des galeries extérieures. Sur les murailles on avait sculpté des éléphants tous ailés et pressés les uns contre les autres. Il y avait de petits toîts en forme d'auvents et dans les intervalles un faîtage. Les côtés et les angles étaient tous étincelants de lumière. Toutes les fenêtres du palais étaient vernies, dorées dans la partie supérieure et munies de verres rouges. Lorsque les rayons du soleil les frappaient, elles flamboyaient semblables à des rubis. Les murailles du palais étaient toutes munies d'épais chevrons, auxquels étaient appliqués de très grands miroirs de Chine, et lorsque l'ardeur du soleil frappait dessus, ils lançaient de tels feux qu'il n'était pas possible de les regarder. Les poutres transversales du palais avaient une coudée de largeur, un empan et trois pouces d'épaisseur ; quant au plancher il était formé de pièces mesurant deux coudées de largeur sur une coudée d'épaisseur, et les jambages des portes étaient sculptés. Les portes étaient au nombre de quarante, toutes vernies et ornées de dorures splendides. La construction de ce palais était tellement admirable que pas un seul palais des rois, dans ce monde, ne lui était comparable. C'est ce palais même qui reçut le nom de *Palais à la toîture de cuivre et d'étain*. Lorsqu'il fut sur le point d'être terminé, le *Sultan Mansour*

Chah partit pour aller le visiter. Le roi se promena dans l'intérieur pendant que ses serviteurs marchaient en bas. Le Sultan fut très satisfait en voyant la construction du palais et partit alors pour le bâtiment des cuisines. Alors le Prince s'aperçut qu'une des poutres était noire et toute petite. Et il dit : « De quel bois est cette poutrelle ? » Et tous les radja répondirent : « Monseigneur, c'est du bois de palmier-nibong ! » Le Prince dit : « Je voudrais voir le bandahara se hâter ! » Après cela *Sultan Mansour Chah* s'en alla du palais, accompagné de *Toun Indra Sagara*. Ce *Toun Indra Sagara* était d'origine *sida-sida* ; il partit incontinent donner connaissance au bandahara et lui dit : « Sa Majesté est fâchée parce qu'il y a une poutre qui est petite et noire ». Dès que le bandahara eût entendu ces paroles de *Toun Indra Sagara*, il s'empressa de faire préparer des poutres d'une coudée de largeur et d'un empan d'épaisseur, et en un instant arrivèrent encore des gens pour ce travail. Le bandahara était venu de sa personne dans la cuisine, pour faire poser ces poutres. Le bruit des gens occupés à ce travail fut entendu par *Sultan Mansour Chah*. Le Prince alors demanda : « Quel est donc ce grand bruit ? » Et *Toun Indra Sagara* répondit : « Monseigneur, c'est le bandahara qui remplace les poutrelles de la cuisine ; tout à l'heure il les a fait tailler et mettre en place. » *Sultan Mansour Chah* envoya porter au bandahara un vêtement d'honneur complet. A cette occasion l'on donna à *Toun Indra Sagara* le surnom de *Sahmoura*. Le palais donc étant achevé, *Sultan Mansour Chah* gratifia d'un vêtement chacun de ceux qui y avaient travaillé, puis il changea de demeure et s'installa dans le nouveau palais.

Peu de temps après, par l'arrêt de Dieu le très-Haut, le palais fut incendié tout à coup et les flammes montèrent par dessus le faîte. Alors *Sultan Mansour Chah*, la reine et ses suivantes, descendirent de ce palais dans un autre. Rien des richesses royales ne fut emporté, elles étaient toutes restées dans le palais. Alors les gens arrivèrent en foule pour opérer le sauvetage de ces richesses, ce qui était extrême-

ment difficile car le plomb fondu tombait du toît comme une pluie épaisse. Personne donc n'osait pénétrer dans le palais, malgré les ordres donnés par le bandahara de sauver les biens du roi. Plusieurs jeunes Seigneurs y entrèrent et à cette occasion reçurent des surnoms. Le premier qui entra se nommait *Toun Isop*, ce fut lui qui se précipita en avant de tous les autres, il rapporta au dehors plusieurs objets précieux du Roi ; mais il entra une seule fois et n'y retourna pas, on le nomma *Toun Isop Berakah* (le téméraire). *Toun Mia* voulut entrer, mais il eut peur que son poil ne fût brûlé, car tout son corps était couvert de poils, et on le surnomma *Toun Mia Houlat-Boulou* (Toun Mia la chenille velue). *Toun Ibrahim* voulut entrer, mais il eut peur et se borna à tourner tout autour du palais ; il fut nommé en conséquence *Toun Ibrahim Pousing langout berkoliling* (qui voudrait entrer dedans et tourne tout autour). *Toun Mohammed* n'entra qu'une seule fois, mais il en sortit chargé autant que deux ou trois hommes ensemble ; et on l'appela *Toun Mohammed Onta* (le chameau). Quant à *Hang-Isi*, qui était entré et sorti deux ou trois fois, pendant que les autres ne l'avaient fait qu'une seule fois, on le nomma *Hang Isi-Pantas* (l'Agile).

Les trésors du Roi qui étaient dans le palais furent ainsi sauvés, à l'exception toutefois de la couronne de *Sang Nila Outama* qui fut consumée. Quant au palais il fut complètement brûlé. Le feu une fois éteint, alors *Sultan Mansour Chah* donna des présents à tous les jeunes Seigneurs, chacun suivant son mérite. Ceux qui avaient mérité d'avoir un vêtement d'honneur furent gratifiés d'un vêtement d'honneur ; ceux qui avaient mérité d'obtenir un territoire à gouverner obtinrent un gouvernement ; ceux qui avaient mérité d'obtenir un titre furent titrés.

Sultan Mansour Chah dit au bandahara : « Faites construire le palais et le baleirong dans l'espace d'un mois. Telle est Notre volonté ! » Et le bandahara rassembla les gens pour construire le palais et le baleirong. Les gens d'*Oungaran*

firent le grand palais, ceux de *Tongkal* firent le petit, ceux de *Bourou* une dépendance du palais, ceux de *Souyor* une autre dépendance du palais. Les gens de *Pantchara-Serâpang* firent le baleirong, ceux de *Bourou* firent le baley-*pendâpa*, ceux de *Marib* firent le bâtiment des cuisines, ceux de *Sâwang* le bâlei-*Jawa* à côté du baleirong ; les gens de *Kondour* firent le baley-*Apit*. Les gens de *Santia* firent le baley-*Kandi* (pour faire bouillir l'eau). Les gens de *Mâli* firent le bâtiment des bains, ceux de *Oupang* firent les Magasins. Les gens de *Tongkal* construisirent la mosquée, et ceux de *Bintan* firent l'enceinte du palais. Les gens de *Mouara* construisirent *Kôta Ouwang* (le fort de la Monnaie). Ce palais était encore plus beau que tous ceux qui l'avaient précédé. Lorsqu'il fut complètement achevé, *Sultan Mansour Chah* récompensa tous ceux qui y avaient travaillé, chacun selon son rang. Après cela il s'en alla dans le palais neuf, et y résida désormais en parfaite tranquillité.

A quelque temps de là *Sri Nara Diradja*, qui était malade, sentit qu'il allait mourir ; alors il ordonna qu'on appelât le bandahara *Padouka-Radja*. Celui-ci étant arrivé, *Sri Nara Diradja* lui parla en ces termes : « Me voici tout-à-fait malade, et je sens que je vais mourir. Mes enfants sont encore tout jeunes, je les mets d'abord sous la garde de Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié, puis sous celle de mon jeune frère. Je ne leur laisse aucun héritage, si ce n'est cinq caisses remplies d'or dont chacune est la charge de deux hommes. Mes cinq enfants, frères et sœurs, sont sous votre autorité absolue. » Après cela *Sri Nara Diradja* retourna vers la miséricorde de Dieu. *Sultan Mansour Chah* vint faire enterrer *Sri Nara Diradja* ; il lui octroya le parasol, le tambour, la clarinette, la trompette et les timballes. Après l'enterrement, le Prince alors revint dans son palais profondément attristé. Tous les enfants de *Sri Nara Diradja* demeurèrent auprès du Bandahara *Padouka Radja* ; les garçons couchèrent au *Salasar* (galerie inférieure du palais).

Une nuit le bandahara étant descendu pour la prière *soubhou*

(du matin) aperçut juste au dessus de la tête de *Toun Motlahir* une lumière dont l'éclat brillant montait vers le ciel ; il s'approcha et vit que c'était *Toun Motlahir*, mais en un clin d'œil cette lumière éclatante s'éteignit. Le bandahara dit : « Ce *Toun Motlahir* ne tardera pas à devenir un homme plus grand que moi, mais sa grandeur ne sera pas de longue durée ! » Il fit plomber avec du plomb fondu les cinq caisses qui avaient été laissées pour ses enfants par *Sri Nara Diradja*, afin que personne ne pût les ouvrir. *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* mangeaient et buvaient auprès du bandahara. Il y avait encore un autre fils de *Sri Nara Diradja*, nommé *Toun Abdallah*, mais il était né d'une autre mère. Très grimacier de nature, il mettait trois jours à faire ses ongles ; quand il montait à cheval, à l'ombre, si la chaleur du soleil venait à se faire sentir, ne fût-ce même que le temps nécessaire pour faire cuire du riz, promptement il se mettait à l'abri. Si, pour l'élégance du vêtement, *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* étaient dépassés par *Toun Abdallah*, c'est que celui-ci avait encore sa mère.

Après quelque temps *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* avaient grandi ; arrivés à l'âge adulte ils étaient pleins de raison et capables de gouverner eux-mêmes leur volonté. Ils vinrent auprès du bandahara *Padouka Radja*, et lui dirent : « Monseigneur, maintenant que nous sommes devenus grands, il y a des gens qui se sont présentés à nous pour former une société, mais comment cela nous serait-il possible, puisque tout achat nous est interdit ? Nous voudrions pourtant tenter de le faire, mais nous n'avons pas de capitaux. Nous avons entendu dire que notre père avait laissé pour chacun de nous une caisse remplie d'or ; si c'est une grâce de Votre Seigneurie nous voudrions obtenir d'Elle le moyen d'être en état de tenter l'entreprise. » Le bandahara répondit : « Il est bien vrai que votre père a laissé pour chacun de vous une caisse remplie d'or ; mais cet or est à moi et je ne vous le donne pas. Si vous voulez faire une entreprise, soit ! je vous prête alors à chacun dix taëls d'or. » *Toun Tlahir*

et *Toun Motlahir* s'inclinant dirent : « C'est bien ! quels que soient les ordres de Monseigneur, nous ne les transgresserons jamais ! » Le bandahara donna à *Toun Tlahir* et à *Toun Motlahir* dix taëls d'or à chacun. *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* prirent cet or et le firent parvenir à leurs correspondants.

Après une année écoulée, *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* vinrent auprès du bandahara et lui présentèrent chacun dix taëls d'or. « Qu'est-ce que cet or là ? dit le bandahara. » *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* répondirent : « C'est l'or qu'un jour nous a prêté Votre Seigneurie ! » — Et, dit le bandahara, « Quel gain en avez-vous retiré ? » « Voici quel a été notre gain : nous avons racheté chacun un esclave, et en outre nous avons pourvu à tous nos besoins ! » — « Qu'on appelle les chefs des esclaves de *Si-Tlahir* et de *Si-Motlahir !* » dit le bandahara. Ces deux chefs étant venus, le bandahara *Padouka-Radja* dit au chef des esclaves de *Toun Tlahir* : « Où est votre liste d'inscription des esclaves ? » Et le chef répondit : « La voici, Monseigneur, » et il présenta sa liste. Le bandahara la lut et demanda : « quel est ce nom d'esclave ? » — Le nom de cet esclave, répondit le chef, c'est *Datang !* (venu). — Mais, reprit le bandahara : « cela n'est pas un nom : *Si-Datang*. » L'un s'appelle *Si-Datang-lama* (venu depuis longtemps), et l'autre *Si-Datang-baharou* (venu depuis peu). Le bandahara dit : « Qu'on les fasse venir ici tous les deux ! » Tous les deux étant venus, le bandahara dit : « Lequel est *Si-Datang-Baharou ?* Lequel est *Si-Datang-Lama ?* » — C'est moi, *Si Datang Baharou ;* c'est lui *Si Datang Lama !* » Le bandahara dit alors au chef des esclaves : « Quel est le nom de l'esclave récemment racheté par *Toun Motlahir* ? » Et le chef répondit : « Son nom est *Salâmat* (heureux !) » Et quel est celui qui paraît réellement *Salâmat* (heureux). Il y a celui-ci qui est *Salâmat lama* (heureux depuis longtemps) et celui-là qui est *Salâmat baharou* ! (heureux depuis peu). « Eh bien, dit le Bandahara, gardez les bien soigneusement tous les deux ! » Puis s'adres-

sant à *Toun Tlahir* et à *Toun Motlahir* il leur dit : « Vous m'avez rapporté cet or, qui est à moi ! Prenez-le et je vous rends vos deux caisses remplies d'or ! » *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* s'en retournèrent chez eux, avec les deux caisses remplies d'or ; et tous deux en envoyèrent à leurs associés.

Toun Tlahir ne souffrit jamais de naufrages dans ses voyages sur mer, et les trois fils de *Sri Nara Diradja* devinrent de grands personnages : *Toun Tlahir* fut créé par *Sultan Mansour Chah pengoulou-bandahari* et succéda ainsi à son père avec le titre de *Sri Nara Diradja ; Toun Motlahir* fut créé *tomonggong* et titré *Sri Maharadja* ; quant à *Toun Abdallah*, il reçut le titre de *Sri Narawangsa*. Et *Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !*

XVIIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ce récit est relatif à *Kempar*. Le Roi de ce pays se nommait *Maharadja Djaya*, il descendait des Souverains de *Menangkabau* et résidait dans la ville de *Pekan-touah*. Il n'était pas vassal de *Malâka*. *Sultan Mansour Chah* ordonna à *Sri Nara Diradja* d'attaquer *Kempar*, et *Sri Nara Diradja* fit ses préparatifs. Dès qu'ils furent terminés, il partit avec *Sang Satiya*, *Sang Naya*, *Sang Gouna* et tous les houloubalang. *Khodja Bâba* partit aussi, accompagnant *Sri Nara Diradja* au pays de *Kempar*. A leur arrivée, des gens apportèrent à *Maharadja Djaya* cette nouvelle : « Les gens de *Malâka* viennent nous attaquer. » Dès que *Maharadja Djaya* eut entendu que *Sri Nara Diradja* arrivait, il donna l'ordre à son mangkouboumi, nommé *Toun Demang* de rassembler tous les hommes de *Kempar*. *Toun Demang* sortit et fit rassembler tous les hommes et tenir prêtes toutes les armes et munitions de guerre. *Sri Nara Diradja* arriva, et tous les hommes de *Malâka* montèrent à la côte. *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* sortirent à leur rencontre, montés sur un éléphant et armés de piques. Alors le combat s'engagea avec fureur entre les gens de *Malaka* et

ceux de *Kempar*. Il y en avait qui s'entreperçaient de leurs piques, d'autres se frappaient de leurs sabres et de leurs haches d'armes, d'autres s'entreflèchaient. Des deux côtés il y avait beaucoup de morts, et le sang coula à flots sur la terre. L'attaque des gens de *Malaka* avait été excessivement forte, et les gens de *Kempar* battaient en retraite. A cette vue *Maharadja Djaya* poussa son éléphant en avant, et de concert avec *Toun Demang*, il combattit les gens de *Malâka*. Partout sur leur passage les cadavres étaient épars dans la plaine, et le sang coulait sur la terre. Alors les gens de *Malâka* s'enfuirent et passèrent jusqu'à la rivière à l'exception de *Sri Nara Diradja* et de *Khodja Bâba* qui, seuls, se tenaient debout sans bouger de leur place. Alors *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* arrivèrent avec un grand nombre d'hommes de *Kempar*. Leurs armes tombaient comme de la pluie autour de *Sri Nara Diradja* et de *Khodja Bâba*. *Sri Nara Diradja*, brandissant sa pique contre *Maharadja Djaya*, lui dit : « Monseigneur, cette terre est un peu petite, si elle était opprimée, acceptez cette pique ; c'est un don du padouka, votre frère aîné, je vous la présente en pleine poitrine. » Au même instant *Toun Demang* lançait sa pique contre *Khodja Bâba* et le blessait. Alors *Khodja Bâba* dit à *Sri Nara Diradja* : « Noble Seigneur, je suis blessé ! » *Sri Nara Diradja* banda la blessure et *Khodja Bâba* dont les armes étaient un arc et un bouclier, décocha une flèche qui atteignit *Toun Demang* à la tempe et la traversa de part en part. *Toun Demang* s'inclinant vers la terre tomba en bas de l'éléphant de *Maharadja Djaya*, et *Khodja Bâba* dit : « Eh bien ! que ressent *Toun Demang* ? » *Maharadja Djaya* voyant que *Toun Demang* était mort fut saisi de fureur, vite il poussa son éléphant contre *Sri Nara Diradja*. Celui-ci lui lança sa pique et *Maharadja Djaya* frappé en pleine poitrine fut tué. Lorsque les gens de *Kempar* virent que *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* étaient morts, ils prirent tous la fuite. Les gens de *Mâlâka* se mirent à leur poursuite, en tuèrent un grand nombre, puis entrèrent dans le fort où ils firent un énorme

butin. L'éléphant, monture de *Maharadja Djaya* put être emmené à *Malâka* par *Sri Nara Diradja* avec les fruits de la victoire. Après quelques jours de route *Sri Nara Diradja* arriva à *Malâka* et entra en la présence de *Sultan Mansour Chah*. Le Prince fut extrêmement content d'entendre que le pays de *Kempar* était vaincu, et il gratifia de vêtements d'honneur *Sri Nara Diradja*, *Sang Satiya*, *Sang Gouna*, *Sang Djaya*, chacun selon son mérite. Quant à *Khadja Bâba* il fut titré *Ikhtiyar Melouka*. C'est lui qui engendra *Bapa Khodja Boulan* ; *Khodja Boulan* engendra *Khodja Mohammed* ; puis ensuite *Bapa Khodja Omar*, *Khodja Bouang*, et *Toun Bidjayan* laquelle épousa *Padouka Sri Indra Toun Amat*. D'eux naquirent *Toun Hitam*, et *Toun Meryam*, *Toun Ketchil*, qui épousa *Padouka Megat*, le fils ainé de *Sri Akar Radja* surnommé *Toun Outousan*, et le petit fils de *Sri Radja Toun Tlahir*. *Padouka Megat* eut deux filles, dont l'une nommée *Toun Tchemboul* épousa *Sri Samar*. *Toun Hitam* engendra *Toun Djemal* et *Toun Mahmoud* lequel fut titré *Padouka Sri Indra* et se maria avec *Toun Kembak* fille du datou *Sakoudi*, et en outre ils eurent deux autres enfants nommés *Toun Poutih* et *Toun Pendek*. Une autre fille de *Padouka Megat* et de *Toun Meryam* nommée *Toun Ketchil* épousa *Toun Pahlaouan* ; ils eurent deux enfants *Toun Djamaat* et *Toun Tipah*. D'autre part *Toun Kouni* fils de *Padouka Sri Indra Toun Amat* se maria avec *Toun Poua* fille de *Padouka Sri Radja Mouda*, surnommé *Toun Hosséin* ; il engendra *Toun Solong* qui se maria avec *Megat Siak*. Ils eurent pour enfants *Megat Dagang* et *Megat Kling* titré *Padouka Megat*. Quant à *Ikhtiyar Melouka*, il fut gratifié d'un glaive et reçut l'ordre de se tenir debout sur les gradins du baley avec tous les bantara.

Kempar fut confié à *Sri Nara Diradja*, et *Sri Nara Diradja* fut le premier qui établit un *adipati* (gouverneur général ou vice-roi) à *Kempar*.

Ensuite *Sultan Mansour Chah* voulut envoyer attaquer *Siak*. *Siak* était un grand pays à l'intérieur, dont le roi se

nommait *Maharadja Permey Soura*, et descendait des rois de *Pagar-rouyong*. Il n'était pas vassal de *Malâka ;* c'est pourquoi le Prince donna l'ordre à *Sri Oudâni* d'aller l'attaquer avec soixante bâtiments. *Sang Djaya Pekrama* et *Sang Sourân* et *Ikhtiyar Melouka* reçurent en même temps l'ordre d'accompagner *Sri Oudâni*. Ce *Sri Oudâni* était fils de *Toun Hamzah* et petit-fils du bandahara *Sri Amar Radja*. Il eut deux enfants, l'un nommé *Toun Abou Sahid*, l'autre nommé *Toun Pérak*. *Toun Abou Sahid* engendra l'orang-kaya *Toun Hossêin* ; *Toun Hossêin* engendra *Sri Ratna ; Sri Ratna* engendra *Toun Hidoup*, et *Toun Hidoup* engendra *Toun Poutih* et *Toun Kouri*. Quant à *Toun Pérak*, il engendra *Toun Asih* et un fils nommé *Toun Mohammed*.

Sri Oudâni possédait *Marib*, et en ce temps là la flotte de *Marib* était forte de trente lantcharan à trois mâts. Quand tous les préparatifs furent terminés, *Sri Oudâni* partit avec les houloubalang. Après plusieurs jours en route, il arriva au pays de *Siak*. Des gens portèrent cette nouvelle à *Maharadja Permey Soura :* « Une flotte de *Malâka* vient nous attaquer. » Alors le Prince dit à son *mangkouboumi*, *Toun Djana Pekiboul*, de rassembler ses soldats et de mettre en bon état les armes et le fort. Arriva la flotte de *Malâka*. Le fort de *Siak* était sur le bord de la rivière. Les gens de *Malâka* amarrèrent leurs bâtiments le long du fort, et ils s'élancèrent à l'attaque avec leurs armes, semblables au torrent qui descend du haut de la colline. Les hommes de *Siak* en grand nombre furent tués et jonchèrent le sol. Quant à *Maharadja Permey Soura*, il se tenait debout sur son fort rassemblant autour de lui ses soldats pour combattre. *Ikhtiyar Melouka* l'ayant vu, promptement décocha une flèche contre lui : le Prince fut atteint et sa poitrine fut traversée de part en part. Tous les soldats voyant leur roi mort s'enfuirent en désordre de tous côtés. Le fort fut alors pris par les gens de *Malâka* qui pénétrèrent dans l'intérieur et y firent un énorme butin. Il y avait un fils de *Maharadja Permey Soura*, nommé *Mégat Koudou*. Il fut amené à *Sri*

Oudâni avec *Toun Djana Pekiboul*, et *Sri Oudâni* les emmena avec lui à *Malâka*. A son arrivée à *Malâka*, *Sri Oudâni* entra en la présence du Sultan, amenant avec lui *Mégat Koudou* et *Toun Djana Pekiboul*. *Sultan Mansour Chah* donna un superbe vêtement d'honneur à *Sri Oudâni*, et les houloubalang qui étaient partis avec lui furent gratifiés de vêtements d'honneur, chacun suivant son rang. *Ikhtiyar Melouka* fut conduit en triomphe autour de la ville, en récompense de ce qu'il avait tué *Maharadja Permey Soura*, et il fut créé *Perdana-Mantri*. *Megat Koudou* reçut un vêtement d'honneur du Prince, et fut marié avec une de ses filles nommée *Radja Mahadéwi*. En outre il fut fait radja à *Siak* et reçut le titre du *Sultan Ibrahim* ; quant à *Toun Djana Pekiboul* il demeura son *mangkouboumi*. *Sultan Ibrahim* eut de la princesse son épouse, fille de *Sultan Mansour Chah*, un fils nommé *Radja Abdallah*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

ARIS. MARRE.

MÉLANGES.

L'*Epistula Eucherii* et le martyre de la légion Thébéenne.

Un des faits les plus intéressants, mais aussi les plus controversés, dans l'histoire des persécutions, est sans contredit le martyre de la Légion thébéenne, sous le règne de Dioclétien. A Agaune, dans le Valais, aujourd'hui Saint-Maurice en Suisse, une légion de soldats thébéens, commandés par S. Maurice, aurait versé son sang pour le Christ. Des traditions postérieures parlent de soldats thébéens martyrisés en beaucoup d'autres lieux, la plupart fort éloignés d'Agaune : Maximien, le collègue de Dioclétien, aurait fait poursuivre et massacrer partout les restes de cette héroïque phalange. Ce sont les Thébéens *extra-agauniens*. Les deux groupes les plus importants sont ceux de Trèves et de Cologne.

Nous restreindrons cette étude aux seuls martyrs agauniens. Quant aux Thébains extra-agauniens, nous croyons pouvoir dire avec M. P. Allard, qu'il serait difficile de nier l'existence de tous ces martyrs, mais qu'il est probable que « l'imagination populaire, » frappée du fait incontestable du massacre des Thébains, a rat- » taché à leur groupe un grand nombre d'autres martyrs, dont » le souvenir local s'était conservé, mais dont l'histoire précise » avait péri.... L'héroïsme du soldat chrétien et martyr semblait » désormais personnifié dans les Thébains. » On comprend dès lors sans peine qu'on ait pu « enrégimenter après coup dans leur » glorieuse milice plus d'un émule de leur courage et de leur » foi » (1). Nous trouverions donc ici un de ces cycles hagiographiques, dont les fastes chrétiens offrent plus d'un exemple.

L'histoire de la controverse sur les martyrs d'Agaune a été

(1) P. ALLARD, *La Controverse et le Contemporain*, p. 189, Paris, octobre 1888. Le savant historien a publié dans la revue citée, pp. 161-196, un mémoire lu au Congrès scientifique international des catholiques à Paris en 1888.

refaite naguère succinctement par M. Stolle (1), et avec plus de détails par M. de Montmélian (2). Nous la résumons brièvement. Jusqu'à la Réforme, l'historicité n'est pas contestée ; ce furent les Centuriateurs de Magdebourg, qui formulèrent le premier doute, mais sans le motiver ; après eux, bien d'autres écrivains, sans autre raison que leurs préjugés confessionnels, jetèrent la pierre aux martyrs d'Agaune. Parmi ceux qui ont discuté, sinon impartialement, au moins plus sérieusement la question, apparaît le ministre protestant Jean-Armand du Bourdieu (3) : pour lui le fait est inadmissible, parce qu'aucun auteur contemporain n'en fait mention et qu'il est difficile d'admettre le massacre en masse de toute une légion. Suivit une réfutation du bénédictin Joseph de l'Isle en 1741, puis vinrent de nouvelles attaques ; plus tard en 1757 parut le travail du bollandiste Cleus (4). Ce fut vers la même époque que Rivaz (5) descendit dans la lice et se fit le vaillant champion de nos martyrs ; il eut, comme Cleus, le mérite de recueillir les témoignages les plus anciens sur le culte des Thébéens, mais surtout d'avoir démêlé deux rédactions dans le récit de la passion des martyrs. Désormais, Rivaz guida les défenseurs, comme du Bourdieu inspira les adversaires. Parmi ceux-ci notons MM. Rettberg (6), A. Hauck (7), Stolle (8), approuvé par MM. Batiffol (9) et Berg (10). On peut citer au nombre des défenseurs, outre Ruinart et Le Nain de Tillemont, Friedrich (11), Ducis (12), M. de Montmélian (13) et surtout M. Paul Allard (14).

(1) *Das Martyrium der thebaischen Legion*, p. 1 sqq. Breslau, 1891.

(2) *S. Maurice et la Légion thébéenne*, t. I, p. 258 sqq. Paris, 1888.

(3) *Dissertation historique et critique sur le martyre de la Légion thébaine*, Amsterdam, 1705, parue en Angleterre en 1696.

(4) *Acta sanctorum*, sept. t. VI.

(5) *Éclaircissements sur le martyre de la Légion thébéenne*. Paris, 1779.

(6) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 94-111, Göttingen 1846-48.

(7) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 9, note.

(8) *Das Martyrium der theb. Legion*. Breslau, 1891.

(9) Compte-rendu du travail de Stolle, *Revue historique*, t. LI, p. 360-4, 1893.

(10) *Der h. Mauricius u. die theb. Legion*. Halle a. S., 1895.

(11) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 101 sqq. Bamberg, 1876.

(12) *S. Maurice et la Légion thébéenne*. Annecy, 1887.

(13) *S. Maurice et la Légion thébéenne*. 2 vol. Paris, 1888.

(14) Revue citée. Voir aussi son ouvrage sur *La Persécution de Dioclétien...*, t. I, p. 17-34 et t. II, p. 335-364. Paris, 1890.

Après avoir examiné la valeur de la « passio » de ces martyrs (1), nous tâcherons de mettre en œuvre les renseignements fournis ; nous terminerons notre étude en répondant aux objections qu'on pourrait soulever contre notre manière de voir.

Le document principal, pour ainsi dire unique, concernant les martyrs thébains, est la *Passio Acaunensium martyrum* ou *Acta Mauritii et sociorum ejus*, dont il existe deux rédactions, l'une plus courte, que nous appellerons A, l'autre plus longue B. Avant la découverte de A, on attribuait B au célèbre évêque de Lyon, S. Eucher († 450-455). Ce récit était, dans le manuscrit qu'on connaissait, précédé de la lettre *ad Salvium*, auquel le récit était adressé ; l'*epistula* et la rédaction B furent donc éditées ensemble, comme provenant du même auteur. Cependant B contenait des faits qu'Eucher de Lyon ne pouvait aucunement connaître, puisqu'ils sont postérieurs à sa mort : par exemple la mention de l'abbé Ambroise et du roi Sigismond (commencement du VIe siècle). On se contenta de dire que le texte avait été interpolé, jusqu'au moment où Chifflet (2) trouva la rédaction plus courte A. Ruinart découvrit encore d'autres mss., les compara entre eux et donna une édition critique du texte dans ses *Acta primorum martyrum sincera* (Paris, 1689).

A notre avis, *l'auteur de l'*epistula ad Salvium *et de la rédaction A est Eucher*, *évêque de Lyon* († vers 450-455). La lettre qui introduit le récit du martyre est écrite par Eucher à Salvius ou Silvius. L'inscription en fait foi : *Domino beatissimo in Christo Salvio episcopo Eucherius* (3). Il est communément admis que cet Eucher était un évêque de Lyon ; mais on discute la question de savoir quand il a vécu. La divergence des opinions provenait de ce fait qu'on ne distinguait pas les deux rédactions et surtout qu'on les regardait comme l'œuvre d'un seul et même écrivain. Du Bourdieu prétendait que A n'était qu'une édition abrégée de B. Or, le récit B ne peut être placé avant 523, puisqu'il mentionne la mort du roi des Burgondes, Sigismond, arrivée en 523. La question se posait donc : le rédacteur

(1) Pour cette partie, nous suivons d'ordinaire l'ouvrage cité de M. Stolle.

(2) *Paulinus illustratus*, p. 86-92. Dijon, 1662.

(3) Nous citons d'après Dom Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*. p. 274-78, Amsterdam 1713. — Le même texte se trouve dans l'appendice de l'ouvrage de M. Stolle, p. 101 sq.

est-il Eucher du V[e] siècle, ou bien un Eucher du VI[e] siècle, également évêque de Lyon? Rettberg (1) choisit ce second Eucher, un des deux Eucher présents au synode d'Orange en 529, et qui d'après lui, aurait été évêque de Lyon. Mais cette hypothèse est dénuée de tout fondement : car, les actes du synode ne mentionnent le siège épiscopal ni de l'un ni de l'autre de ces deux évêques appelés Eucher (2), et, ce qui plus est, on ne trouve pas de second Eucher dans les trois plus anciennes listes épiscopales de Lyon, publiées par Chifflet (3). Au contraire, l'épître, et pour sa forme et pour son contenu, convient parfaitement à l'époque du premier Eucher († vers 450). Ce sera donc bien lui, qui aura écrit la lettre *ad Salvium*. De plus, celle-ci s'adapte parfaitement au récit A. Le latin de A est bien le latin de cette époque, le style aussi est celui d'Eucher dans ses autres écrits ; nous retrouvons même quelques idées qui lui sont familières (4). Ce qui confirme cette opinion qu'Eucher est l'auteur de ces actes, c'est que nous possédons des documents qui nous attestent qu'avant 500 il existait des actes de nos martyrs. La biographie de S. Romain, abbé de Condate († 460), écrite vers 510, nous affirme l'existence d'une basilique et d'une passion écrite (5) ; un fragment de l'homélie prononcée en 515 par S. Avit, archevêque de Vienne, à l'occasion de la reconstruction de la basilique à Agaune, nous atteste non seulement qu'il existait une passion écrite, mais aussi que depuis longtemps on la lisait, sans doute dans l'église des martyrs, que la légion avait été décimée deux fois, que personne n'avait échappé au massacre, ce qui est en harmonie parfaite avec le récit A. (6)

On pourrait ajouter que tous les mss. portent le nom d'Eucher. Il est vrai que les deux récits lui sont indistinctement attribués, mais cela n'empêche pas que ce témoignage des mss. ait sa valeur. On pouvait en effet s'y méprendre, puisque B contient exactement A. Mais comme nous ne connaissons pas l'âge exact des plus

(1) Ouvr. cité t. I, p. 97.

(2) *Mansi. ss. Conciliorum... collectio*, t. VIII, p. 718, 1757-1798, Florence et Venise.

(3) *Paulinus illustratus*, p. 81. et A. Mellier, *De vita et scriptis Eucherii*, p. 85-98, Lugduni, 1877.

(4) Voir Stolle, ouvr. cité, p. 10, note 2.

(5) *Acta sanctorum*, febr. t. III, p. 738 sqq.

(6) *Acta sanctorum*, sept. t. VI. Stolle, ouvr. cité, p. 11, note 1 et 2, où il donne les deux textes, et *Gallia christiana*, t. XII, p. 771.

anciens mss. (1), nous ne voulons pas insister sur cet argument. On aurait tort d'en appeler ici à l'argument de tradition : ce défaut n'a pas été assez évité ni par Ducis ni par M. de Montmélian. (2)

Que faut-il penser de la narration plus longue B (3) ? C'est évidemment une seconde édition de A, mais remaniée et augmentée : elle emprunte littéralement la substance du premier récit, mais elle l'orne davantage, elle l'amplifie en ajoutant des détails, des faits supposés, comme le discours de Maximien apprenant la résistance des Thébains, des faits aussi qu'Eucher ne pouvait connaître, puisque, même à les supposer réels, ils seraient arrivés après sa mort : par exemple la découverte du corps de S. Innocent dans les eaux du Rhône vers 460, la reconstruction de l'église d'Agaune sous l'abbé Ambroise vers 520, l'introduction au monastère Agaunien de la psalmodie perpétuelle etc. Trois faits surtout, évidemment inventés, dit M. Stolle (4), donnent à B une allure toute différente de A : 1. les Thébains ont reçu la foi d'un évêque de Jérusalem ; 2. passant par Rome, ils ont été confirmés dans leurs croyances par le pape Marcellin ; 3. ils se dirigent avec Maximien vers les Alpes, et là ils refusent de combattre de prétendus chrétiens, les Bagaudes. Le premier détail est, semble-t-il, légendaire ; entre le deuxième et le troisième il y a contradiction manifeste : la campagne contre les Bagaudes doit être placée en 285-286 (5) ; or, Marcellin fut pape de 296 à 304. Donc anachronisme évident. On comprend ces détails sous la plume d'un admirateur des martyrs, qui veut célébrer leur triomphe, décrire leur origine, sans se douter qu'il le fait au détriment de la vérité. M. Stolle (6) en conclut : comme source, B n'a, en comparaison de A, aucune valeur. Ce jugement semble trop absolu. Sans doute il y a des détails qui trahissent la légende, mais suit-il de là que tout le récit doive être relégué dans le domaine des fables ? Ainsi, pourquoi se refuserait-on à croire que sous l'abbé Ambroise, la basilique a été rebâtie,

(1) RUINART, ouvrage cité, p. 271, donne comme âge approximatif du ms. de l'abbaye de Fosses, le commencement du IX[e] s. — CHIFFLET, ouvr. cité, p. 86, dit : *ex codice perquam vetusto S. Augendi Jurensis* ..., sans préciser davantage.

(2) Ouvrages cités, passim.

(3) Voir le texte dans MONTMÉLIAN, ouvr. cité, t. II, p. 377.

(4) Ouvrage cité, p. 12.

(5) P. ALLARD, *La Persécution de Dioclétien*, t. I, p. 17 sqq.

(6) Ouvrage cité, p. 12-13.

que le roi Sigismond a ordonné d'établir le « laus perennis » dans le monastère de Saint-Maurice ? Pour ce qui regarde la partie presque littéralement empruntée au récit A, on ne peut nier qu'elle mérite l'autorité d'une copie fidèle ; pour qui compare les deux textes, il est évident que le moine d'Agaune, qui a écrit le second récit, avait sous les yeux le premier : cette seconde rédaction a été faite au IXe siècle d'après M. Stolle (1), au VIIe, d'après M. P. Allard (2), au commencement du VIe, d'après d'autres, suivant en cela l'opinion du savant Rivaz (3), mais certainement pas avant l'année 520.

Nous nous servirons donc seulement du récit A, sauf à prendre quelques détails, pour lesquels B mérite certainement créance. Ici se pose la question : ce récit A nous est-il parvenu, tel qu'il est sorti des mains d'Eucher ? Les critiques sont unanimes à l'affirmer, et les considérations qui précèdent semblent plaider aussi en faveur de l'intégrité des actes. M. Stolle (4) lui-même ne formule de doutes que pour le chapitre 6, qui contient le martyre du vétéran Victor, les noms des chefs thébains (5) Maurice, Exsupère et Candide, les noms des deux martyrs de Soleure Ursus et un autre Victor. Malheureusement, les arguments qu'il produit sont loin d'être apodictiques. Tout d'abord la partie 6^b^ qui parle des martyrs de Soleure, lui paraît avoir été insérée plus tard. Voici pourquoi : Eucher veut célébrer uniquement les martyrs d'Agaune, comme il le dit lui-même au chapitre 1. Nous avouons que nous ne voyons pas la conséquence que M. Stolle veut déduire de là. Il faudrait plutôt conclure : donc Eucher devait parler des martyrs de Soleure, *qu'on disait* appartenir au même corps d'armée.

Mais, continue le même auteur, Eucher croit que *toute* la légion a été massacrée à Agaune. Sans doute, il le croit, et c'est aussi pour cela qu'il dit : « Ex hac eadem legione fuisse *dicuntur* etiam illi martyres Ursus et Victor, quos Salodoro passos *fama confirmat* ». Pour nous, nous ne voyons aucune contradiction dans le récit de l'évêque de Lyon. M. Stolle ajoute encore : Eucher ne connaît que quatre noms. Il aurait pu dire plus exactement : Eucher ne connaît et ne donne *avec certitude* que quatre noms. Pour les deux autres,

(1) Ouvrage cité p. 13 ; p. 13 sqq. il discute l'opinion de Rivaz.
(2) *La Persécution de Dioclétien*, t. II, p. 347-8.
(3) Ouvrage cité, p. 20 sqq.
(4) Ouvr. cité, p. 11-12 et Excurs. I, p. 84 sqq.
(5) Notez cependant que ces trois noms se trouvent déjà au chap. 4.

il ne fait que rapporter *ce qu'on dit :* fuisse *dicuntur... fama.* M. Stolle a senti lui-même la faiblesse des raisons qu'il allègue, car il dit en terminant (p. 85) : « man gewinnt den *Eindruck*, dass nicht leicht ein und derselbe Verfasser beides geschrieben habe. » En tout cas *cette impression* ne durera qu'aussi longtemps qu'on voit des difficultés où il n'y en a pas.— Mais voici que M. Stolle s'en prend à tout le chapitre 6 : ici encore il se montre très impressionnable. La narration, dit-il en substance (p. 85), semble achevée au chapitre 5 ; le chapitre 6 aurait dû se trouver avant la fin du chapitre 5, où le narrateur, en une sorte d'épiphonème, résume son récit. — Nous répondons que le martyre des soldats thébéens à Agaune est terminé. Or, c'est précisément ce martyre qu'Eucher veut raconter, comme le faisait observer M. Stolle lui-même en nous renvoyant au chapitre 1. Il est donc tout naturel que le narrateur termine par une proposition générale : « sic interfecta est illa plane angelica Legio... etc. » Suit alors au chapitre 6 le martyre du vétéran Victor : puisqu'il n'est pas de la Légion thébaine et qu'il n'arrive qu'après le massacre (1), il est tout naturel que le récit de sa mort suive le récit du massacre général. — Quant à Ursus et Victor, Eucher n'était certain ni de leur qualité de soldats thébéens, ni de leur martyre à Soleure ; il ne paraît donc pas étrange que ce fait soit placé après le récit du carnage à Agaune. On le voit, il n'y a rien que de très naturel dans toute la narration et on échappe facilement à cette *impression*, due uniquement aux suggestions du savant critique, que ces deux passages n'ont pas été composés par le même historien. Nos soupçons, ajoute M. Stolle (p. 85 sqq.), sont confirmés par d'autres arguments. Le missel goth-gallican contient une *Missa Mauricii* (2), dont la composition doit être placée à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle, par conséquent peu de temps après Eucher. Dans l'*immolatio* (aujourd'hui *praefatio*), nous trouvons un récit sommaire du martyre Agaunien ; dans les autres prières nous trouvons le nombre de 6600 martyrs et le nom de S. Maurice. — Pour qui compare la messe et la rédaction A, l'analogie est si évidente qu'on ne peut qu'approuver l'opinion de Ruinart, à savoir que la messe a été

(1) VI. Victor autem martyr nec *Legionis ejusdem fuit*...... Hic cum iter agens subito *incidisset in hos, qui passim epulabantur laeti martyrum spoliis*. ..

(2) M. Stolle donne le texte en Appendice, ouvr. cité, p. 106.

empruntée à Eucher lui-même. Or la légende du vétéran Victor est totalement inconnue ; l'auteur de la messe ne connaît pas de soldats thébéens martyrisés ailleurs qu'à Agaune : « Tanta enim fuit constantia populi, et. .. inimici, ut *nec furor invenerit postmodum quod occideret, nec gloriosum remanserit quod periret* ». — C'est ce qui ressort aussi de la « *prosa in honorem martyrum Thebaeorum* » (1).— Nous remarquons tout d'abord que la messe et la prose sont composées « *in honorem Mauricii et sociorum ejus* » *A priori* il n'est donc pas étonnant que l'épisode du vétéran Victor soit passé sous silence. Ensuite l'argument de M. Stolle prouve trop : S. Maurice seul est nommé. Donc Exsupère et Candide étaient inconnus. M. Stolle l'a remarqué aussi, mais ce silence lui paraît sans importance, vu que des messes en l'honneur des groupes de saints ne portent que rarement tous les noms, mais seulement le nom du saint principal (2). Nous dirons donc : ou bien l'auteur de la messe a voulu écrire uniquement en l'honneur des martyrs thébains proprement dits d'Agaune, et alors *il ne devait* parler ni du vétéran Victor, ni des deux martyrs de Soleure ; ou bien il a voulu comprendre ces derniers dans le groupe des martyrs thébains, et alors il lui suffisait, comme dit M. Stolle lui-même, de nommer le chef et de raconter l'épisode principal du massacre en masse. — Pour ce qui est en particulier du martyre de Soleure, il n'est pas étonnant du tout qu'il n'ait pas été mentionné, si l'on admet que la messe est empruntée à Eucher, puisque l'évêque de Lyon ne le donne aucunement comme certain. Dans tous les cas, nous croyons que la preuve est loin d'être concluante. M. Stolle oppose encore certaines difficultés, tirées des martyrologes et calendriers (p. 87 sqq.). Mais il oublie que leurs données sont très incertaines, souvent contradictoires, que leur âge est fort discuté ; il oublie notamment qu'il a dit lui-même (p. 26) que les martyrologes hiéronymiens sont des sources détestables « *die denkbar schlechtesten Quellen* ».

Nous croyons pouvoir conclure que Stolle n'a pas démontré que le chapitre 6 est interpolé. Autre chose est de savoir si les faits qu'il contient appartiennent à l'histoire. Ici se place la question de l'autorité d'Eucher

Puisqu'il écrit un siècle et demi après l'évènement qu'il atteste,

(1) M. Stolle donne le texte, ouvr. cité, p. 106.
(2) Ouvrage cité, p. 86, note 1.

l'évêque de Lyon n'est pas un témoin contemporain ou immédiat, mais un écrivain postérieur, qui nous rapporte ce qu'il a entendu dire à d'autres. Pélerin d'Agaune, il avait recueilli sur les lieux mêmes l'histoire de ce glorieux martyre, connu de tous ; mais, non content de recueillir le fait de la bouche même du peuple, il avait consulté des hommes capables de l'instruire avec certitude « *ab idoneis auctoribus* rei ipsius veritatem quaesivi (prologue) » ; il vivait moins de 150 ans après les faits et les avait appris *d'une tradition dont il indique avec soin les divers chaînons :* il avait été renseigné par ceux qui affirmaient tenir ces faits d'*Isaac, évêque de Genève* (entre 389 et 415, d'après M. P. Allard) ; celui-ci les connaissait grâce à l'évêque *Théodore*. Le texte porte : « *credo* » ; cette ajoute atténue, il est vrai, la valeur de cette tradition, mais ne la détruit pas ; elle montre l'extrême prudence de notre témoin (1). Ce Théodore assistait au concile d'Aquilée en 381 (2), il occupait le siège d'Octodure, dont dépendait Agaune, depuis 349 (3). — Si l'on suppose donc qu'il avait 40 ans au moment de son élévation à l'épiscopat, il serait né moins de 25 ans après la date du martyre des Thébains. (4) C'est donc bien un homme du temps passé : « vir anterioris temporis », et le témoignage d'Eucher se trouve ainsi par une tradition dont on apercoit le premier témoin et qui n'a pas subi d'interruption (5), relié à celui des contemporains. De plus, la simplicité du récit montre un auteur uniquement préoccupé d'instruire les générations futures de ce fait glorieux (6) : pas de ces détails légendaires que nous avons trouvés dans la rédaction B,

(1) Voici le texte d'après Ruinart : « ... *ab idoneis auctoribus* rei ipsius « veritatem quaesivi ; *ab his* utique qui affirmabant *ab episcopo Genavensi* « *sancto Isaac,* hunc quem retuli passionis ordinem cognovisse ; qui, **credo,** « rursum haec retro à beatissimo *episcopo Theodore, viro temporis anterioris,* « acceperat. »

(2) MANSI, ouvrage cité, t. VIII, p. 599.

(3) UL. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, bio-bibliogr., p. 2173.

(4) Si l'on admet la date de 285-6, — qui n'est pas certaine — mais c'est la date la plus reculée. Voir P. ALLARD, *La Persécution de Dioclétien*, t. I, p. 17 sqq. et t. II, p. 348 sqq.

(5) « Per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum intercepit oblivio » (ch. 1).

(6) « Ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret (prologue) ».

pas ou presque pas de faits merveilleux ; deux miracles seulement sont relatés ; enfin toute la lettre trahit chez son auteur un soin minutieux de connaître avec exactitude ce qui est historique. Nous en trouvons un exemple frappant dans la relation du martyre de Soleure.

La lettre de S. Eucher sera donc difficilement rangée parmi les compositions légendaires. Elle n'est pas, il est vrai, une de ces relations originales, écrites soit par des témoins oculaires, soit d'après des sources écrites ; mais elle ne doit pas non plus être confondue avec les simples légendes : ce n'est pas une tradition orale au sens strict. De nombreux documents hagiographiques tiennent une place intermédiaire entre les sources immédiates et les travaux d'après les sources écrites d'une part, et la légende d'autre part : on peut y retrouver quelle a été pour leur auteur la source orale de ses renseignements. D'autre part, on aperçoit cependant le travail personnel de l'auteur ; il s'efforce de compléter et d'embellir ses renseignements par ses conjectures et d'après les idées de son époque.

Ces caractères se retrouvent dans la lettre de S. Eucher. Un écrivain du Ve siècle ne pouvait se contenter de relater brièvement, en style de procès-verbal, à la façon des pièces anciennes, le trépas des martyrs : il lui faut placer sa narration dans un cadre historique, l'entourer de circonstances qui l'expliquent et la rendent vraisemblable, lui communiquer le mouvement et la vie : de là le rapide tableau de la persécution de Dioclétien, le portrait de Maximien Hercule, un monstre altéré de sang chrétien : de là le discours et le message des héros — c'est le travail personnel de l'auteur. Mais si les circonstances dans lesquelles il encadre sa narration sont le résultat de ses conceptions personnelles, il nous indique lui-même de quels témoins il tient le fait du martyre, et ces témoins remontent jusqu'à l'époque même de l'événement. (1)

(A suivre). J. M.

---

(1) Voir P. ALLARD, *La Persécution de Dioclétien*..., t. II, p. 336 sqq.

COMPTES-RENDUS.

De Origenis Ethica. dissertatio theologica quam ... ad summos in S. Theologia honores ... publice defendet Guillelmus Capitaine. Monasterii Guestf. 1898 (46 pp. 8°).

Cette dissertation ne forme que le premier fascicule d'un ouvrage plus étendu sur l'éthique d'Origène. Elle comprend l'introduction et un chapitre sur la nature de l'homme.

Dans l'introduction l'auteur rappelle les circonstances du milieu où Origène déploya sa merveilleuse activité littéraire et que l'on ne peut perdre de vue pour juger comme il convient l'œuvre de l'illustre écrivain d'Alexandrie. C'est à bon droit que M. Capitaine fait observer que les divers points de doctrine philosophique ou théologique d'Origène doivent être considérés dans leurs rapports avec les principes généraux d'où ils découlent. Ceux qui ont entrepris de démontrer l'orthodoxie absolue de ses écrits en négligeant cette précaution essentielle, ont fait une œuvre inutile et fausse. L'auteur présente aussi quelques observations sur l'état des sources, notamment pour les parties dont nous n'avons pas le texte grec original. Bien qu'il n'ait composé que très peu de traités consacrés à des questions de morale, Origène attachait à l'Ethique une grande importance. Ses enseignements en cette matière doivent être recueillis dans ses divers ouvrages. M. Capitaine nous donne déjà dans l'introduction un aperçu sur certaines doctrines fondamentales du maître, notamment touchant la préexistence des âmes et la négation d'un état de terme final. Il est à noter à ce propos, comme l'auteur le fait d'ailleurs remarquer, que, malgré une fidélité généralement assez constante à ses principes, Origène tombe souvent dans la contradiction. Les principes qui lui sont propres ne l'ont pas toujours conduit aux conclusions erronées qu'il aurait dû en tirer logiquement. Il est animé d'un très sincère souci d'orthodoxie.

Dans le chapitre sur la nature de l'homme M. Capitaine passe successivement en revue les idées d'Origène sur le corps et sur l'âme. Sa théorie sur la composition du corps, lequel, outre les quatre éléments, comprend le λόγος σπερματικός, fournit l'occasion d'un exposé sommaire de sa doctrine sur la résurection. L'âme raisonnable est la partie supérieure de l'homme ; elle est spirituelle, mais a toujours besoin, pour l'exercice de son activité, d'une enveloppe matérielle. L'âme a existé avant le corps. Les péchés commis par les esprits, qui avaient tous été créés égaux et de même substance, ont été la cause, pour un grand nombre d'entre eux, de leur union avec le corps, qui

n'est d'ailleurs pas mauvais de sa nature ; la cause aussi des inégalités au point de vue des facultés naturelles, que nous voyons règner parmi les hommes.

Un jour toutes les créatures raisonnables, même les damnés et les démons, retourneront à l'état de perfection où ils avaient été créés. Origène ne semble pas avoir été trichotomiste, bien que le langage dont il se sert soit parfois de nature à donner le change à ce sujet. Parlant de la dignité éminente de l'âme humaine d'après Origène, l'auteur établit un parallèle entre le λόγος de S. Jean et celui de Philon ; la raison dans l'homme est une participation du λόγος divin. En enseignant cette doctrine, c'est au Verbe de la théologie chrétienne que le disciple de Clément rapporte l'origine de la lumière spirituelle qui brille en chaque âme. De même la sainteté est une participation de l'Esprit saint. Dieu a voulu que l'âme raisonnable fût faite à son image et à sa ressemblance. Dès l'instant de sa création elle reçut l'empreinte ineffaçable de cette image, qui est le Verbe de Dieu. Quant à la ressemblance, l'homme doit travailler à l'acquérir et n'y parviendra que dans l'état de béatitude. Il est à rappeler toutefois qu'au moment de la création, tous les esprits avaient été constitués en une condition d'absolue pureté d'où le péché les a fait déchoir : la fin n'est que le retour à cet état primordial. Puis encore, d'après Origène, l'homme possède déjà en cette vie une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'il est orné de la grâce sanctifiante et qu'il imite les vertus divines.

M. Capitaine a étudié son sujet de très près, avec beaucoup d'attention et de jugement. Il a tenu à nous montrer Origène tel qu'il est. Son travail porte un caractère strictement scientifique. L'essai qu'il vient de publier, fait bien augurer de l'ouvrage complet qui est sur le point de paraître.

A. V. H.

* * *

Φιλολογικὸς Σύλλογος Πάρνασσος, Ἐπετηρίς-Ἔτος β. — Sylloge philologique la *Parnasse*. Annuaire. — 2e année.

Les lignes ci-dessus donnent le titre d'une société savante établie en 1865 à Athènes et qui compte, parmi ses membres, bon nombre des hommes les plus connus par leurs ouvrages en Grèce et à l'étranger. L'annuaire de 1898, beau volume grand in-12° de 394 pages est fort bien imprimé, — ce qu'on ne peut pas dire de tous les ouvrages publiés à Athènes ; il manque malheureusement d'une chose presque aussi indispensable dans un livre que dans une salle à manger... d'une table.

Nous allons tâcher d'en dresser une à l'usage de nos lecteurs.

Le premier article de l'Annuaire contient des « Observations critiques sur les œuvres morales de Plutarque » : Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὰ Ἠθικὰ τοῦ Πλουτάρχου. Une nouvelle édition des œuvres morales de Plutarque a été donnée par *Bernardakis ;* tout en rendant hommage au mérite et en reconnaissant les difficultés de cette entreprise, *J. Pantazidis*, auteur de l'article, se prononce contre un certain nombre de leçons.

Le deuxième article, signé *Grégoire Bernardakis* et comprenant plus de

50 pages, s'occupe des anciennes scholies sur Sophocle éditées à Leipzig, en 1888, par *P. Papageorgios.* — Mr B. insiste avec raison sur les nombreux avantages qu'on pourrait tirer de ces notes des vieux commentateurs grecs. D'aprés lui, si on établissait une comparaison entre les anciennes scholies et les notes explicatives des éditeurs modernes, elle tournerait à l'avantage des premières. Il regrette donc qu'on ne les publie pas avec plus de soins et il fait un reproche à Mr *Papageorgios* de s'être borné à reproduire le *Codex Laurentianus.*

Le troisième article a pour but de présenter des observations critiques et herméneutiques sur quelques passages d'auteurs grecs et latins : Sophocle, Thucydide, Dion Cassius, Eurypide, Evanthius, Virgile, Terence, Horace. Il est signé *Sakellaropoulos.*

Dans le quatrième article, Mr Politis fait une étude sur les Proverbes Byzantins en prenant pour base le recueil de *Krumbacher : « Mittelgriechische Sprichworter, »* Munich, 1893. Mr Politis est avantageusement connu par ses publications sur les traditions populaires de la Grèce moderne. Son travail ajoute de nouveaux matériaux et de curieux éclaircissements à l'œuvre de Krumbacher.

Vient ensuite, en 207 pages et dressé avec soin par Mr Spyridon Lambros, le catalogue des manuscrits conservés dans le monastère de *la Sainte* dans l'île d'Andros. Il renseigne un assez bon nombre de discours de St-Jean Chrysostome ; les autres Pères de l'Eglise grecque y figurent aussi mais en moindre quantité ; puis viennent des œuvres de théologie ou de discipline ecclésiastique. Rien ou presque rien se rattachant à l'antiquité classique, sauf peut-être un Phocylide et une Iliade dont l'écriture est du 18e siècle.

L'article suivant, de Mr Philios, a pour objet la description d'une tête d'Athéna découverte à Eleusis. Puis Mr Skias s'occupe à son tour des tombeaux antiques découverts aux Thermopyles durant la guerre Greco-turque. Ces tombeaux accusent jusqu'ici la période de la domination romaine.

La suite de l'Annuaire contient des notes géographiques sur Amphipolis et Eion, par Chrysochoos ; un long travail sur la flore de l'île d'Egine, comprenant une introduction et un catalogue de plantes, par le Dr De Cheldraich ; une étude de Mr Maltezos sur la forme sphéroïdale des liquides et enfin des rapports et comptes financiers intéressant le fonctionnement du sylloge. Le volume se termine par une reproduction photographique de l'Athena d'Eleusis, une carte géographique des environs d'Amphipolis et une autre carte géographique de l'île d'Egine.

J. de Groutars.

* * *

Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, par Victor Chauvin, professeur à l'Université de Liège. Vol. III. *Louqmâne et les fabulistes ; Barlaam ; Antar et les romans de chevalerie.* In-8° de 152 pp. Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1898. Prix 4 fr. 50.

M. Victor Chauvin poursuit activement et consciencieusement, au grand

profit des spécialistes, sa *Bibliographie des ouvrages arabes*, dont le *Muséon* a signalé précédemment (t. XVI, 489-490) l'opportunité et fait connaître le plan, ainsi que les heureux débuts. Quelques mois seulement se sont écoulés depuis la publication du deuxième volume, et voici le troisième, que d'autres encore suivront à bref délai, si mes renseignements sont exacts.

Le nouveau venu contient trois séries principales, groupées autour des trois noms connus de *Louqmâne*, *Barlaam* et *Antar*. Dans chacune de ces séries figurent successivement, selon la méthode adoptée dès l'origine, les travaux généraux ou travaux d'*introduction*, puis les textes, puis les traductions. A la suite de *Louqmâne* viennent les « autres fabulistes » : *Haiqâr*, *Esope*, *Roustam* ; et de même, à la suite de *Antar*, les « autres romans de chevalerie » : *Aboû Mouslim*, *Aboû Zaïde*, *Agib et Garîb*, etc., ont leurs courts articles respectifs.

La première partie comprend en outre : 1° un « *Résumé des fables* » de Louqmâne, au nombre de quarante et une, avec indication, pour chacune, des sources qui s'y rapportent et adjonction de compléments aux notes que Basset a données principalement dans son *Loqman berbère* ; 2° un « *Corpus des fables ayant cours chez les Arabes* ». Dans ce *Corpus*, l'auteur dresse la table non seulement de toutes les fables dont il est question dans ses tomes 2e et 3e, mais encore de celles qu'il a rencontrées dans ses lectures et qui semblent avoir échappé à l'attention des savants. En somme, bien que les limites d'une collection comme celle-ci soient toujours et nécessairement plus ou moins flottantes et indéfinies, cette première partie est aussi remplie, aussi compréhensive qu'on peut raisonnablement le désirer.

La seconde est également complétée par un « *Résumé des contes* ». Mais pour beaucoup d'annotations relatives à ce résumé, et même pour tout ce qui concerne les versions occidentales de *Barlaam*, M. Chauvin a cru devoir renvoyer son lecteur à l'excellent travail de Kuhn : *Barlaam und Joasaph*, dont il nous indique seulement, à grands traits, le contenu. Il se borne donc, quant aux versions, à traiter celles qui existent en arabe, en hébreu et en éthiopien. Ce renvoi ne nous étonne guère. Il est en soi très justifiable par la crainte d'augmenter outre mesure l'étendue de la présente *Bibliographie*. Mais il faut au moins en conclure que l'auteur a mitigé, non sans raison, un principe qu'il avait formulé dans la préface de son premier volume : « Toute bibliographie générale, disait-il, doit, si elle veut être d'un usage commode, prendre aux prédécesseurs tout ce qu'ils ont de bon, afin de supprimer des recherches multiples auxquelles ceux qui se servent de bibliographies sont disposés moins que d'autres encore. »

Quoi qu'on pense de cette règle et de la manière dont elle est appliquée, qu'on se prononce pour le principe absolu ou que l'on admette, ce qui est inévitable, selon moi, les tempéraments pratiques auxquels M. Chauvin lui-même a été forcé de se plier, il demeure que nous devons au savant professeur une reconnaissance peu ordinaire : au prix d'un rude et rebutant labeur, avec une érudition vaste et sûre, avec une remarquable sagacité de fureteur et une patience très méritoire, il prépare aux arabisants un recueil dont aucun ne voudra ni ne pourra se passer désormais, que tous aussi désirent voir se continuer le plus rapidement possible.

Mais qu'on sent plus vivement encore, en parcourant ce précieux répertoire, combien il serait désirable que les hommes compétents pussent enfin s'entendre pour jeter les bases d'une transcription uniforme de l'arabe! Il arrive qu'un nom propre figure ici, à quelques lignes de distance, en trois ou quatre formes ou orthographes différentes. Cette constatation, est-il besoin de le dire ? n'a, dans ma pensée non plus qu'en elle-même, rien de désobligeant à l'égard de M. Chauvin. Il a transcrit fidèlement chacune de ses sources, et il le devait. Mais la légitimité, la nécessité même de sa manière n'en suppriment point l'inconvénient ou le désagrément pour le lecteur. La conséquence logique, fatale, d'un usage existant, lorsqu'elle est regrettable ou mauvaise, ne prouve qu'une chose : c'est que l'usage d'où elle découle est regrettable, mauvais.

J. Forget.

CHRONIQUE.

— L'Allemagne n'avait pas encore d'organe spécial pour l'histoire des religions. Cette lacune, dans les études si variées et si multiples de la docte Germanie, vient d'être comblée par la fondation de l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Ce recueil est dirigé par M. Th. Achelis et publié, par fascicules trimestriels, chez Mohr, à Fribourg (Bade). Les principaux collaborateurs sont MM. Bousset, de Gottingue ; Hardy, de Fribourg (Suisse) ; Hillebrandt, de Breslau ; Roscher, de Wurzbourg ; Stade, de Giessen ; Wiedemann, de Bonn ; et Zimmern, de Leipzig. Deux fascicules ont déjà paru On y remarquera l'introduction-programme de M. Achelis, une judicieuse étude de M. Hardy sur la méthode de la science des religions, un intéressant travail de M. Siecke sur le dieu védique Rudra, ainsi que des recherches sur la mythologie grecque : *Pan*, par M. Roscher, et *Charon*, par M. Waser. Des notes et des comptes rendus bibliographiques remplissent le reste des deux premières livraisons de l'*Archiv*.

— M. Ehni a donné, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, une longue étude sur l'origine et le développement de la religion (1898, fasc. 4, p. 581-648). Sauf quelques détails, sur lesquels il y aurait à faire des réserves, ces recherches sont bien menées et elles s'imposent à l'étude sérieuse de tous ceux qui s'occupent de l'histoire des religions. En particulier, M. Ehni distingue très nettement, dans le concept de la religion, le rôle de la conscience, celui du libre arbitre et celui de l'intelligence. L'auteur est très au courant des diverses données que les études orientales et philologiques ont fournies, en si grande abondance, sur la religion des divers peuples du monde. Nous louons fort M. Ehni d'avoir montré, dans le Christ, la réalisation complète du sentiment religieux, mais il n'a point démontré que le protestantisme a, mieux qu'aucune autre religion positive, établi l'union des âmes avec le Christ.

— Les *Notes on Books* de Messrs Longmans, Green and Co,

(mai 1898) contiennent une courte analyse du dernier ouvrage de M. A. Lang, *The making of Religion.* — Dans la seconde partie, M. Lang fait la critique des efforts réalisés par les anthropologistes pour montrer que l'idée de « Dieu » est l'évolution de l'idée d' « esprit » acquise auparavant. L'auteur fait valoir que les races les plus arriérées et les plus isolées n'ont pas encore été étudiées d'une manière adéquate. Il essaie ensuite de prouver que l'idée primitive de Dieu n'implique pas celle de l' « esprit, ou ombre ancestrale, *ancestral ghost* » ; que ces deux idées sont incompatibles, et que la première ne peut être sortie de la seconde par évolution. Historiquement, il est impossible de découvrir la priorité relative de l'idée de Dieu ou de celle d'esprit ; mais la première, dans sa forme primitive, ne suppose pas logiquement la dernière, comme le veut l'hypothèse animiste. M. Lang apporte ensuite une série d'observations tendant à montrer que, si l'on admet, chez les peuples païens, l'existence d'une religion relativement pure à une époque où le niveau de la civilisation encore récente était très bas, cette religion doit avoir dégénéré nécessairement à mesure que la civilisation s'élevait, à moins d'un miracle permanent qui ne s'est point produit Il conclut que l'histoire de la religion est l'histoire de la corruption à travers les siècles, du théisme par l'animisme, que le premier fut purifié par Israël, le second par le christianisme.

L'importance de cet ouvrage n'aura pas échappé aux lecteurs du *Muséon*, qui nous sauront gré, sans doute, de soumettre à un examen plus approfondi les théories qui s'y trouvent développées. Nous réservons ce travail pour une prochaine livraison.

C.

* * *

— Au point de vue de la philosophie du langage, les vocables servant à désigner les nombres ont une grande importance. Il faut donc accueillir avec faveur toute étude qui servira à compléter nos connaissances sur cet objet. Celle que M. Aristide Marre (*Revue générale internationale*, 2e année, nº 17, pp. 210-218) a consacrée aux *noms de nombre et aux systèmes numériques en usage dans le monde océanique, à Madagascar, en Malaisie et en Polynésie*, a, de plus, un réel intérêt pour la question de la parenté des idiomes considérés dans cet article.

* * *

— M. Georg Ebers vient de donner une étude très complète de philologie et de sémantique sur le sens des termes qui, dans la langue de l'ancienne Égypte, désignaient le corps humain et ses diverses parties. (*Abhandlungen der philos.-philolog. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften*, 1898, t. XXI, 1, pp 79-174).

— Quelques élèves de M. Georg Ebers se sont réunis pour lui présenter, à l'occasion du soixantième anniversaire de sa naissance, un recueil de mémoires sur des matières fort variées. *Aegyptiaca,* Festschrift für Georg Ebers. Leipzig, Engelmann, 1897.

— M. Flinders Petrie a réuni en un mémoire les principaux faits que la correspondance d'El-Amarna nous apprend sur l'histoire de l'hégémonie égyptienne en Syrie, vers la fin de la XVIIIe dynastie (*Syria and Egypt from the Tell el-Amarna Letters*, Londres, Méthuen, 1898). M. Maspéro rend compte de ce mémoire dans le *Journal des Savants*, mai 1898.

— La librairie Alcan publie un cours complet d'histoire sous la direction de G. Monod. M. Ch. Normand vient de donner à cette collection un *Précis d'histoire ancienne de l'Orient et de la Grèce.*

— É. Guimet, *Plutarque et l'Égypte*, Paris, aux bureaux de la Nouvelle Revue, 1893. — Les auteurs grecs et latins qui se sont occupés de l'Égypte, ont déjà fourni des données précieuses sur les mœurs et les croyances des anciens Égyptiens (cf. Maspero et Wiedemann). Plutarque s'est aussi fréquemment occupé de l'Égypte. M. Guimet a parfaitement résumé les données qu'il fournit sur ce pays, spécialement sur la légende d'Osiris et d'Isis. Parfois, cependant, il a trop facilement affirmé que l'égyptologie contredit les données de l'auteur grec.

— M. G. Saint-Clair (*Creation Records discovered in Egypt, Studies in the Book of the Dead*, Londres, Nutt, 1898) pense avoir découvert l'explication des mythes égyptiens, dans l'histoire du calendrier égyptien. Ils lui révèlent un système religieux reposant sur l'observation des astres ; ils lui content toute une histoire de progrès astronomiques, de changements théologiques survenus longtemps avant les siècles où remontent nos histoires écrites. La grande faute de M. Saint-Clair est de n'avoir tenu compte que de l'élément astral et calendrique pour expliquer la religion égyptienne tout entière.

— Nous signalons le manuel du voyageur de Baedeker, *Égypte*, Leipzig, 1898. Ce livre, mis au courant des dernières découvertes, sera utile non seulement aux voyageurs, mais même aux savants. Ce sera un précieux auxiliaire pour l'étude de l'archéologie égyptienne. Des chapitres spéciaux traitent de l'histoire, de l'écriture, de la religion et de l'art de l'Égypte ancienne et moderne.

— MM. Goldschmidt et Pereira viennent de publier, avec une traduction portugaise, la version éthiopienne de la Vie de l'abbé Daniel de Scété. (*Vida do abba Daniel do mosteiro de Scété*, Lisbonne, imprim. nation., 1897). Ce n'est pas une biographie, mais une homélie qu'on lisait au jour de la fête du saint, célébrée dans l'Église éthiopienne, le 8 du mois de *genbôt*. Écrite en copte, elle fut traduite en arabe. La version éthiopienne qui nous occupe, dérive de l'arabe. Elle est rédigée en pur ge'ez, et est, semble-t-il, l'œuvre d'un moine éthiopien vivant en Égypte au XIIIe ou au XIVe siècle. Daniel paraît avoir vécu dans la première moitié du VIe siècle.

— Après la division, au Ve siècle, des Églises syriennes en deux grandes fractions, nestorienne et monophysite, chacune de ces fractions se composa une sorte de recueil de droit canonique formé des décisions des conciles et des écrits des Pères regardés comme orthodoxes. Plus tard, on sentit le besoin de coordonner ces documents ; on en fit des recueils méthodiques, dans lesquels on classa les règles disciplinaires par ordre des matières. Ce travail a été fait, pour l'Église copte d'Alexandrie, par Ibn al-'Assâl, au XIIIe siècle. De l'arabe, l'ouvrage a été traduit en éthiopien C'est cette traduction que M. Guidi vient d'éditer avec sa compétence exceptionnelle (*Il « Fetha Nagast » o « Legislazione dei Re »*, Rome 1897). Le *Fetha Nagast* ou *Législation des rois* forme, aujourd'hui encore le code civil et religieux de l'Abyssinie.

* * *

— L'*Abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe, par M. le baron Carra de Vaux (Paris, Klincksieck, 1898) est un traité qui semble appartenir au Xe siècle. L'auteur ne peut pas être indiqué d'une manière certaine. La première partie du livre parle de la création, de la description des pays, des patriarches jusqu'à la mort de Noé. La deuxième partie est consacrée tout entière à l'histoire merveilleuse

de l'Égypte. Les orientalistes sauront gré à M. Carra de Vaux de leur avoir donné une traduction littérale, mais élégante, de cette œuvre. Les folkloristes y recueilleront des contes variés et des légendes nombreuses.

— Le R. P. Gismondi a publié en entier, avec une traduction latine, le texte arabe des notices de Amri et Sliba, *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, Romae, de Luigi, 2 vol., 1896 et 1897.

— Woepcke en 1854, a mis hors de doute l'existence d'un système de notation algébrique employé, depuis le XIIIe siècle, par les mathématiciens arabes d'Occident. M. Salih Zéky Effendi a trouvé un livre d'algèbre arabe, donnant une notation algébrique aussi complète que possible. Il expose sa découverte dans le *Journal asiatique* (Janv.-Févr. 1898).

— M. Carra de Vaux vient de publier encore une étude sur *Le Mahométisme : le génie sémitique et le génie arien dans l'Islam* (Paris, Champion, 1898). La première partie de cette étude expose les origines sémitiques de l'Islam ; le développement religieux de l'islamisme, au triple point de vue de la législation, du dogme et de la mystique y est résumé avec clarté et précision Dans la seconde partie, M. de Vaux fait voir comment l'islamisme, en englobant dans son sein des peuples aryens, se trouva incapable de répondre à leurs aspirations intellectuelles et morales. De là, une réaction qui finit par créer, à côté de l'islamisme orthodoxe, de nombreuses sectes hérétiques, dont les origines et la doctrine sont exposées ici en peu de mots.

* * *

— M. le Dr Rouvier recherche dans le *Journal asiatique* (Janv.-Fév. 1898) à quelles ères il faut rapporter les dates qu'on trouve sur les monnaies autonomes de Tripolis de Phénicie.

— M. Hübschmann a publié la deuxième section de son *Armenische Grammatik*, Leipzig, Breitkopf, 1897. Dans l'introduction, il donne un aperçu de la littérature arménienne et des travaux qu'elle a occasionnés. L'auteur s'occupe d'abord des mots empruntés par l'arménien aux langues étrangères, surtout au syriaque et au grec, et, à cette occasion, des rapports littéraires entre les Arméniens et les différents peuples ; puis, il traite des mots propres à l'arménien.

— Dans le n° de Janv.-Févr. 1898 du *Journal asiatique*, M. Chabot donne le texte et la traduction d'*Une lettre de Bar-Hébréus au catholicos Denha I*.

— M. Muss-Arnolt continue la publication de son *Assyrisches-englisch-deutsches Handwörterbuch* (Berlin, Reuther). Ce dictionnaire est un trésor de bibliographie, une histoire de l'assyriologie depuis le temps où elle est devenue strictement scientifique jusqu'à nos jours. M. Muss-Arnolt donne *tout* ce que *tous* ont dit sur *chaque* mot assyrien, avec références à l'appui.

— Le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1898, n. 3) nous communique une note sur *La Cosmogonie de Bérose*. La cosmogonie connue sous ce nom est un résumé d'Alexandre Polyhistor, qui semble reproduire fidèlement la pensée de Bérose. Bérose lui-même est l'écho des traditions babyloniennes ; mais, non content de les reproduire, il les a expliquées. Cette explication ne peut donc pas servir de point d'appui pour prouver l'origine babylonienne du récit biblique, et, s'il y a ressemblance entre Bérose et la Bible, Bérose, dans cette partie explicative du moins, a vraisemblablement imité la Bible.

* * *

— Le 1er fascicule de la Polyglotte de M. Vigouroux (*La Sainte Bible polyglotte* contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire) a paru chez Roger et Chernoviz. Hâtons-nous de dire qu'elle ne répond nullement aux exigences scientifiques. Le texte hébreu n'est que la reproduction des clichés qui ont servi, en 1848, à la première Polyglotte protestante de Stier et de Theile. Quant au texte grec, l'introduction annonce qu'on va reproduire l'édition sixtine. Or, en réalité, c'est encore la même Polyglotte qui est reproduite. Et pourtant, celle-ci, dans ses deux premiers volumes, est éclectique ; dans ses autres volumes, elle suit le texte alexandrin, et elle marque expressément en note les variantes de l'édition sixtine. Les variantes que la Polyglotte protestante ajoute en appendice, ne sont même pas données. — Pour la Genèse, dès le chap. I, la Polyglotte de M. Vigouroux marque les variantes du *Codex Vaticanus*. Or, celui-ci ne contient le texte de la Genèse qu'à partir du v. 28 du ch. 46.

— Nous signalons la sixième édition de l'introduction à l'Ancien Testament de M. Driver, *An Introduction to the Litterature of the Old Testament*, Edimbourg, Clark, 1897. Elle a été mise au courant des dernières publications.

— La brochure de M. Vernes, *De la place faite aux légendes locales dans les livres historiques de la Bible*, Paris, Leroux, 1897, contient une idée juste à certains égards, mais dont les applications sont fort discutables. L'auteur insiste, à bon droit, sur le rapport intime qui a existé primitivement entre les traditions recueillies dans ces livres historiques, et les monuments signalés dans les récits bibliques. La tradition se rattachait au monument, était locale comme lui, et a été recueillie par les hagiographes. Mais, on ne peut suivre l'auteur quand il affirme que ces traditions n'ont été recueillies pour la première fois qu'après l'exil, et même après la conquête macédonienne, que ces traditions sont des contes populaires imaginés après coup pour expliquer l'origine du monument et l'usage traditionnel, enfin que ces hypothèses dispensent l'exégète d'admettre l'existence d'écrits anciens où auraient été recueillies d'abord les vieilles légendes.

— Nous avons jusqu'ici quatre livraisons du grand ouvrage préparé depuis 14 ans par les professeurs hollandais Kuenen, Hooykaas, Kosters, et Oort, — ce dernier seul est encore en vie — *Het oude Testament* opnieuw uit den grondtext overgezet etc., Leyde, Brill, 1898. Une introduction générale traite du canon, du texte, des versions, de la composition et de la rédaction, de la valeur historique et religieuse de l'Ancien Testament. Vient ensuite une introduction aux cinq livres de la Loi. Chaque section du texte a aussi son introduction particulière.

— A signaler deux nouvelles livraisons de la publication protestante *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de K. Marti. La livr. 4 comprend *Genesis* erklärt von H. Holzinger. Elle porte sur l'analyse des sources, la discussion critique des textes, l'interprétation des récits. L'auteur se prononce avec beaucoup de réserves sur la parenté, au moins directe, des premiers récits de la Bible avec les mythes babyloniens.

La livr. 5 renferme *Die fünf Megillot*, erklärt von Budde, Bertholet, Wildeboer. Le Cantique des Cantiques est, d'après M. Budde, un recueil de chansons nuptiales, en rapport avec les coutumes de l'Orient : on ignore les circonstances dans lesquelles

s'est faite la collection, et celles de sa conservation jusqu'à son entrée dans les récits bibliques. — Quant aux *Lamentations*, M. Budde croit que la plupart des chapitres ne sont pas de Jérémie. Même chez les Juifs hellénistes, les Lamentations ne furent pas d'abord rattachées à l'œuvre littéraire du Prophète, car elles n'ont pas été traduites en grec par le même interprète que le livre de Jérémie.

L'histoire de Ruth est commentée par M. Bertholet, qui en admet le fondement historique, mais qui pense qu'elle fut écrite au temps d'Esdras et de Néhémie, comme une réponse indirecte aux réformateurs sur la question des mariages avec les femmes étrangères.

M. Wildeboer a commenté l'Ecclésiaste et Esther. Il rapporte la composition de l'Ecclésiaste aux environs de l'an 200. Le livre d'Esther aurait été écrit vers la fin du second siècle avant J.-C., et aurait pour but d'expliquer l'origine d'une fête empruntée aux peuples étrangers.

— M. NOWACK a donné, l'an dernier, un commentaire important sur les petits prophètes (*Die kleinen Propheten*, Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht). Ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, c'est la science linguistique profonde qu'il témoigne dans son auteur, et le talent remarquable qu'il révèle chez lui en matière de critique textuelle. Au point de vue de la critique littéraire, M. Nowack subit parfois l'influence d'idées préconçues. Chaque livre est précédé d'une introduction très substantielle, mais aussi condensée que possible.

— Les *Biblische Studien* viennent de s'enrichir de deux études. Le Dr RUECKERT (*Die Lage des Berges Sion*) défend la tradition qui place l'antique Sion sur la colline sud-ouest de Jérusalem. L'auteur part de la tradition et y adapte les témoignages. Pour lui, le résultat des fouilles et les textes les plus anciens ne sont que des autorités secondaires. — Le P. VON HUMMELAUER, dans un autre fascicule de la même publication (*Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*) défend le système de la vision adamique pour l'interprétation du premier chapitre de la Genèse.

— M. PERGAMENI expose, dans le nº de mai de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, une explication scientifique du déluge proposée par M. Suess, dans son récent ouvrage, *Das Antlitz der Erde* (Vienne, 1897). Le déluge aurait eu lieu sur le Bas-Euphrate.

La cause principale en aurait été un tremblement de terre dans la région du golfe Persique. Les eaux de ce golfe, au cours d'une période sismique, auraient débordé sur la plaine basse, en causant d'énormes ravages.

Cette explication ne saurait rendre compte des faits rapportés dans le récit biblique.

— Parmi les 730 tablettes recueillies par M. Hilprecht à Niffer dans une seule salle, plusieurs portent des noms hébreux, quelques-uns composés avec le nom divin, *Gadaliâma, Hananiâma*, etc. M. Pinches (*Palest. Expl. Fund*, Q. S., avr. 1898) propose de lire *ma* comme *wa*, ce qui est bien possible en babylonien, de sorte que nous aurions le nom divin entier, prononcé *Jahwah*. Cette découverte, en nous éclairant sur la prononciation du nom sacré, ne nous apprend toutefois rien sur son origine. Les noms qui paraissent dans ces tablettes, sont ceux de contemporains d'Artaxerxès I et de Darius II.

— A signaler *A Dictionary of the Bible*, ed. by Hastings (Edinburgh, Clark, 1898) vol. I. Ce dictionnaire doit expliquer tous les noms propres de personnes et de lieux contenus non-seulement dans la Bible, mais aussi dans les Apocryphes. C'est l'ouvrage le plus complet de cette espèce que nous ayons jusqu'ici.

* * *

— M. Serge d'Oldenbourg, professeur de sanscrit à l'université de Saint-Pétersbourg, a entrepris la publication d'une *Bibliotheca buddica* pour la littérature du bouddhisme du Nord. Le premier fascicule qui vient de paraître, contient le premier tiers du *Çikshāsamuccaya*, édité par M. Bendall, de l'université de Londres. L'auteur, Çāntideva, a probablement vécu au VIIIe siècle. Le traité est une suite d'extraits d'ouvrages canoniques ou autrement autorisés, sur les conditions qu'il faut remplir pour devenir un Bouddha futur.

— Nous signalons la seconde édition du livre de M. Bühler, *On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet*, Strasbourg, Trübner, 1898. Sous sa forme nouvelle, il renferme tout ce que la science possède de données sûres et peut construire d'hypothèses probables sur les origines des deux célèbres alphabets de l'Inde ancienne, la *brâhmî* et la *kharôshthî*.

— *Moines et ascètes indiens*, essai sur les caves d'Ajantâ et les couvents bouddhistes des Indes, par le marquis DE LA MAZELIÈRE, Plon, 1898. — L'auteur commence par décrire les caves d'Ajantâ, célèbre monument bouddhique, œuvre de plusieurs siècles. Cela lui sert de lien, un peu factice, il est vrai, pour coordonner les diverses parties de son étude. Il consacre quelques pages à la description de la société indienne, religieuse et ascétique, avant le bouddhisme ; puis, il raconte la légende du Bouddha, sa vie et l'organisation monacale qu'il laissa après lui. Vient ensuite la description des deux *Véhicules :* le petit, l'*Hinayâna*, et le grand, le *Mahâyâna*. Dans une dernière partie, l'auteur traite de la décadence du bouddhisme et de l'hindouisme actuel. Voici sa conclusion : « Dans la religion, l'homme cherche la foi en une puissance infinie, l'espoir d'une existence future et la consolation du mal par la charité. Le bouddhisme ne satisfait ni l'un, ni l'autre de ces besoins. »

— Le récent ouvrage de M. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (Paris, Leroux, 1897), a provoqué deux autres études similaires, celle de M. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN dans le *Musée belge* (avril 1898) et celle de M. EUG. MONSEUR qui expose, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (juin 1898), ce que la civilisation indienne doit à son propre génie et ce qu'elle apris au dehors, au monde grec principalement.

— Le premier fascicule du t. XVII des *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Bruxelles* renferme une longue étude de M. HEWITT sur le *Svastika*. Il y esquisse une théorie de tout point insoutenable et d'autant plus hasardée qu'elle repose toute entière sur une fausse étymologie du mot *Svastika*. M. Hewitt qui écrit couramment, contre toute règle de l'orthographe sanscrite, *Sûastika*, prétend que ce terme veut dire le « *Sû* » des huit *(Astika)*, et il rattache ainsi le mot à Astika, le sage qui vint en aide à Janamejaya, quand il sacrifia les dieux serpents sur l'autel national. Autant de mots, autant d'erreurs !

Astika n'a rien à faire avec le mot *ashṭan* « huit ». On sait du reste que *svastika* vient de *su-asti* « c'est bien », avec le suffixe *ka*. Cette étymologie est tout à fait certaine. Du reste, dans tout le cours de cet article, M. Hewitt fait preuve d'une absolue ignorance de la langue sanscrite. Il faut donc répéter, pour le dernier travail de M. Hewitt, la question que posait M. Barth en

1894, quand il demandait si les recueils qui admettent « ces folles théories », ont oui ou non un comité de rédaction (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXIX, p. 54).

— Dans l'étude de M. E. GALLOIS sur la Birmanie (*Revue générale internationale*, 2e année, n° 18, pp. 395-418), on trouvera de curieux détails sur les monastères bouddhiques de ce pays. L'ethnographie aussi est traitée, quoique brièvement, avec une réelle compétence.

* * *

— On lit dans le *The Monist* de Chicago (janv. 1898) un article de M. G. SERGI sur les Aryens et les anciens Italiens, *The Aryans and the ancient Italians*. L'auteur y donne les résultats de ses études détaillées sur l'archéologie et l'ethnographie italiennes. D'après lui, aucun peuple italien, aucun peuple hellénique ne faisait partie des Aryens. Ceux-ci ne furent pas les créateurs des deux grandes civilisations classiques, la latine et la grecque.

— M. MAURICE BESNIER explique fort bien, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, t. XVIII, pp. 281-289, que le titre de *Iurarius* donné à Jupiter dans deux inscriptions doit être maintenu, malgré des interprétations divergentes. Le *Jupiter iurarius* est l'equivalent latin du Ζεὺς ὅρκιος des Grecs.

— Parmi les plus curieuses données recueillies naguère sur la religion des Gaulois, il faut signaler le travail de M. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE sur *L'Anthropomorphisme chez les Celtes (Revue celtique*, t. XIX, 1898, p. 224-234). L'expression de cet anthropomorphisme offre de singuliers rapprochements avec celle que les légendes homériques donnent aux dieux de la Grèce.

— On sait combien les superstitions relatives au culte des fontaines ont été tenaces en certaines régions, et cette question est une des plus intéressantes que l'histoire des religions ait à considérer. M. LOUIS DE NUSSAC vient de fournir à ce problème une importante contribution par son article sur *Les Fontaines au Limousin, culte, pratiques, légendes*, publié dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1898, pp. 150-177. On remarquera surtout la liste qu'il a dressée de 179 fontaines, en l'accompagnant de notes explicatives d'une érudition aussi sobre que solide.

— Dans le compte rendu très étendu qu'il a consacré au récent ouvrage du D[r] J. van Leeuwen, *Germaansche Godenleer*, M. L. Knappert a posé quelques principes excellents pour l'étude des religions germaniques. (*Theologisch Tijdschrift*, t. XXXII, 1898, pp. 371-394). Il caractérise d'abord d'une façon très judicieuse les principaux travaux qui ont paru sur ce sujet et en apprécie la méthode. Il montre ensuite qu'il faut soigneusement distinguer les lieux et les temps : pour l'interprétation des mythes germaniques, la géographie et la chronologie sont indispensables. M. Knappert recommande ensuite l'étude critique des sources et l'exacte reproduction du texte des légendes, auquel il faut bien se garder de substituer sa propre paraphrase.

* * *

— Plusieurs éditions critiques du N. T. ont paru récemment : *Novum Testamentum graece* ad fidem testium vetustissimorum recognovit etc. Fr. Schjott, Kopenhagen, Gad, 1897. — *Novum Testamentum graece*, praesertim in usum studiosorum, recognovit etc. J. Baljon. Vol. I continens Ev. Matth., Marc , Luc. et Jo., Groningen, Wolters, 1898.

— M. Badham (*S. Mark's indebtedness to S. Matthew,* London, Fisher Unwin, 1897) ne se contente pas de défendre la priorité de temps de l'Évangile de S. Matthieu sur celui de S. Marc ; il veut montrer de plus que ce dernier *dépend* du premier. Presque tous les exégètes admettent cependant aujourd'hui que l'évangile de S. Marc n'est pas un résumé de celui de S. Matthieu. Les arguments de M. Badham ne les feront pas changer d'avis, mais ils pourront montrer les nombreux inconvénients de l'opinion qui donne à S. Marc la priorité de temps.

— *Harmony of the Gospels*, by Rev. Jos. Bruneau, the Cathedral library Association, New-York, 1898. Cette nouvelle concordance des Evangiles est destinée, comme ses devancières, à faciliter l'étude du récit évangélique dont elle s'efforce de lier les parties, en établissant leur ordre chronologique. L'Évangile selon S. Jean se prête assez peu aux combinaisons imaginées par l'auteur. D'ailleurs, les évangélistes s'astreignant peu à suivre l'ordre des temps, et leur récit étant incomplet, les efforts qu'on tentera pour donner à ces faits racontés partiellement par divers auteurs, un

lien auquel ceux-ci n'ont pas songé, risquent fort de rester inutiles, la tradition étant à cet égard muette ou incertaine.

— Nous signalons, dans le n° de juillet de la *Revue biblique*, un article du P. Rose sur *La Critique nouvelle et les Actes des Apôtres*. Tandis que, chez les non-croyants, on considérait autrefois les Actes comme une histoire dogmatique, une, arrangée de façon à appuyer les doctrines orthodoxes du II[e] siècle (Baur, Zeller, Renan, etc.), on les prend aujourd'hui pour un agrégat sans artifice de fragments de provenances diverses et fort mal joints. Il semble bien que, dans les ch. I-XII, Luc se soit servi de sources écrites. Seulement, s'il est peu critique de nier la possibilité de documents écrits, il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout, dans les Actes, la source écrite du travail du rédacteur. Le P. Rose expose les procédés de la critique contemporaine sur le miracle de la Pentecôte et l'épisode de S. Étienne. Les critiques ont souligné les textes obscurs et grossi les difficultés, avant d'essayer de les résoudre. Absorbés par les infiniment petits, ils ont oublié le point de vue général de l'auteur. Le P. Rose termine son article en indiquant, dans les premiers chapitres des Actes, quelques textes qui semblent être, à un titre spécial, l'œuvre personnelle de S. Luc.

— Dans le même n°, M. Labourt donne quelques *Notes d'exégèse sur Phil. II, 5-11*. Il interprète littéralement ce texte si important pour le dogme de l'Incarnation, se réservant de faire prochainement l'histoire de son exégèse.

— Dans ses *Neue Bibelstudien (Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments*, Marburg, Elwert, 1897) M. Deissmann donne la continuation de ses *Bibelstudien* parus en 189.. Il cherche à réformer les idées fausses répandues sur la grécité du N. T., qu'on regarde trop souvent comme une unité individuelle, qu'on n'envisage pas suffisamment dans ses rapports avec le grec profane contemporain, qu'on étudie exclusivement au point de vue de sa syntaxe, sans tenir compte de sa morphologie. Il montre en particulier que beaucoup d'expressions attribuées à une influence hébraïque ou judéo-grecque, sont employées dans le même sens dans des textes grecs plus anciens ou soustraits à toute influence juive ou chrétienne.

— M. Weisz, professeur à Marburg, s'est occupé de l'éloquence

de S. Paul : *Beiträge zur Paulinischen Rhethorik*, Göttingen, 1897.

— L'étude de la doctrine S. Paul attire de plus en plus l'attention des exégètes. M. Schmidt a, après tant d'autres, étudié *Die Lehre des Apostels Paulus, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.* (Gütersloh, Bertelsmann, 1898). Malgré cette annonce, la science théologique n'avancera pas beaucoup à la suite de cette étude.

— Nous signalons aussi l'étude de M. Somerville, *St. Paul's conception of Christ* or the doctrine of the second Adam, Edimburgh, Clark, 1897.

— A noter, bien que certaines conclusions de l'auteur ne puissent être admises, l'étude de M. C. Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament*, Göttingen, Vanden Hoeck, 1897.

— M. Schaefer reprend la question de l'institution de l'Eucharistie dans sa dissertation : *Das Herrenmahl, nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen* (Gütersloh, 1897, C. Bertelsmann).

— A signaler une intéressante étude de M. D. P. Drews sur les sens et l'usage du mot *Eucharistie* dans l'antiquité ecclésiastique *(Zeitschrift für praktische Theologie*, t. XX, 1898, p. 97-117). L'auteur étudie successivement ce terme dans les écrits liturgiques et patristiques des Latins et des Grecs. Pour l'Orient, il se contente de quelques extraits de l'ordination de l'Église égyptienne publiée par Lagarde.

* * *

— G. Krüger. *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten.* Nachträge. Freib. i. B., Mohr, 1897. Les progrès de la littérature patristique sont si rapides que l'Histoire de l'ancienne littérature chrétienne de M. Krüger, parue en 1895, aurait besoin d'être remaniée. En attendant de pouvoir se livrer à ce travail, M. Krüger publie un fascicule supplémentaire de corrections et d'additions.

— A noter, dans le dernier numéro de la Revue biblique, *Quelques remarques sur les logia de Benhesa* de P. Cersay. Elles tendent à montrer que ces logia, du moins pour une bonne part, seraient traduits d'un original araméen.

— *Texts and Studies*, edited by J. A. Robinson, Vol. V, n° 2 :

Clement of Alexandria, Quis dives salvetur, by P. M. Barnard, 1897 — n° 3 : *The hymn of the soul*, by A. A. Bevan.

L'introduction de M. Barnard est une étude complète et neuve sur l'histoire du texte de Clément d'Alexandrie. — Le morceau publié et traduit par M. Bevan fait partie des Actes de S. Thomas. C'est un hymne gnostique, où l'on retrouve les principales hérésies que S. Ephrem reprochait à Bardesanes. Ce texte permettra de revenir sur l'histoire de cette phase obscure du gnosticisme.

— Le second fascicule du deuxième volume de la nouvelle série des *Texte und Unters.* renferme : *Jovinianus.* Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, zusammengestellt, erlaeutert und im Zusammenhange dargestellt von W. Haller. Pour M. Haller, comme pour M. Harnack, Jovinien est « le premier protestant », En réalité, Jovinien fut l'adversaire de certaines formes de l'ascétisme, abstinence et célibat. Il attaqua non une doctrine, mais un régime. — Le recueil des fragments est tiré de S. Jérôme. M. Haller reproduit Vallarsi. A la suite des fragments, il a groupé les *testimonia.*

— Les théologiens byzantins ont souvent extrait des écrivains antérieurs de nombreux passages relatifs aux textes bibliques et les ont disposés en commentaires suivis de l'Ancien et du Nouveau Testament. De ce travail sont sorties les *Chaînes.* Certes, les excepteurs ont souvent été mal guidés. Cependant, il est des ouvrages que nous ne connaissons que par les Chaînes. Sans elles, une histoire sérieuse de l'exégèse des Pères est impossible. M. Lietzmann mérite donc bien de l'histoire littéraire du christianisme, en donnant un spécimen du Catalogue des Chaînes de la Bibliothèque nationale (*Catenen : Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung*, Freib. i. B, Mohr, 1897).

— M. P. Koetschau étudie, d'une façon très approfondie, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLI, 1898, p. 211-250, la vie syriaque de S. Grégoire le thaumaturge, publiée par M. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VI, et traduite en allemand par M. V. Ryssel (*Theolog. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1894, pp. 228-54). M. Koetschau établit exactement les rapports du texte grec et du texte syriaque de la vie de S. Grégoire.

— Dans le n° de mai 1898 des *Preussische Jahrbücher*, pp. 193-219, M. le Dr Ad. Harnack a brillamment exposé les découvertes faites en ces dernières années dans la domaine de l'ancienne

littérature ecclésiastique. Même aux érudits, ce tableau d'ensemble destiné plutôt à la grande vulgarisation servira d'utile répertoire. Il y a du reste, dans tout le cours de ce travail, quantité de remarques judicieuses sur les méthodes à suivre dans les recherches d'érudition. Comme le dit très bien M. Harnack, il ne faut pas à la science des fureteurs en quête des découvertes à bruyant effet, il lui faut des travailleurs bien formés dont les recherches méthodiquement conduites mèneront sûrement à des découvertes à faire encore dans les bibliothèques, même dans celles dont l'inventaire est le mieux dressé.

— Comme l'écrit M. l'abbé DUCHESNE, « l'histoire ecclésiastique du Jura n'a pas de document plus ancien que le recueil intitulé *Vita Patrum Iurensium* comprenant les trois vies des Saints Romain, Lupicin, Eugende ». (*École française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire,* t. XVIII, 1898, p. 3). Ce document ancien, M. Krusch, après Quesnel du reste et Papebroch, en a naguère suspecté la valeur (*M. G.*, *Scr. rev. merov.*, t. III, p. 125 sqq.) M. l'abbé Duchesne a repris tous les arguments de M. Krusch et montré que l'on est autorisé à retenir les récits relatifs aux pères du Jura comme ayant une sérieuse valeur traditionnelle.

— M. A. E. BURN a fourni naguère de nouveaux textes à l'histoire du Symbole des apôtres. (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX, 1898, pp. 179-190). Il y a d'abord le texte de ce symbole dans une exposition *de fide catholica* déjà connue par deux manuscrits de Paris et que M. Burn a retrouvé dans un codex de la Bodléenne à Oxford. C'est ensuite une formule du Credo tirée d'un manuscrit de Carlsruhe et de deux autres de Saint-Gall du IX[e] siècle. Enfin, un manuscrit de Munich a donné un autre sermon, où le texte du symbole sert de base à un développement théologique.

— Le D[r] DÖRHOLT, professeur à Münster, vient de publier la première partie de son ouvrage *Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung ;* erster Theil : *Geschichte der Symbolforschung*, Paderborn, Schöningh, 1898. C'est l'histoire des controverses suscitées à ce sujet depuis le milieu du XV[e] siècle. Ce premier volume, en même temps qu'il sera une bonne introduction à celui qui doit suivre, nous met sous les yeux un curieux exemple du progrès des sciences historiques.

— Le rôle d'Euthalius dans la critique biblique n'a pas été jusqu'à ce jour nettement délimité, et le mot de M. Jülicher disant

en 1894 que les recherches relatives à cet écrivain devaient être reprises, demeurait toujours vrai. Du moins, jusqu'il y a quelques semaines ; car, dans un article de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX, 1898, p. 107-154, M. E. von Dobschütz vient de déblayer le terrain avec une réelle maëstria. Il a examiné à nouveau les manuscrits grecs, latins, arméniens et syriaques qui ont gardé l'œuvre attribuée à Euthalius, et les a soigneusement confrontés entre eux. Si tous les doutes ne sont pas encore levés, on a maintenant des points de repère pour s'orienter vers une solution rationnelle.

— Les Actes d'Apollonius viennent d'être l'objet de deux publications nouvelles. M. E. Th. Klette a republié le texte grec et la traduction de la recension arménienne avec une étude historique et philologique dans les *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, t. XV, 1897. M. Hilgenfeld a refait le même travail dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLI, 1898, p. 185-210. Il y combat plusieurs des conclusions de M. Klette, et propose encore des nouvelles corrections au texte grec, qui offre plusieurs passages difficiles.

— Le 3e fasc. du Ier vol. des *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* publiés par Bonwetsch et Seeberg, renferme la leçon d'ouverture de M. A. Berendts : *Das Verhältniss der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem Nicänischen Concil.* L'auteur ne traite pas assez objectivement ce problème historique.

— M. Rodrigues (*Les origines des troisièmes chrétiens*, Paris, Calmann Lévy, 1897) distingue les premiers chrétiens, non encore détachés des observances juives ; puis, les deutéro-chrétiens, personnifiés par les Donatistes ; enfin, les troisièmes chrétiens qui commencent avec Constantin. L'auteur est étranger à toutes les méthodes de l'érudition moderne.

— M. J. Turmel commence, dans le nº 4 de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, une série d'articles sur l'*Histoire de l'angélologie jusqu'au VIe s. après J.-C.* D'après l'auteur, l'existence des anges bons et mauvais fut admise dès l'origine du christianisme. Seulement, diverses questions se soulevèrent bientôt, auxquelles la Bible ne donnait pas de réponse claire.

Sur Satan, on n'avait guère besoin de connaître que le motif de sa chute. D'abord, on chercha ce motif dans la jalousie. Chargé de veiller sur la terre, il résolut de perdre l'homme en qui il voyait

un rival, mais, en le perdant, il se perdit lui-même. — Dès le milieu du IV[e] siècle, cette théorie est remplacée par celle de l'orgueil. En quoi consista-t-il ? Les scholastiques se livrèrent sur ce point à de profondes recherches, mais, dans les cinq premiers siècles, on ne donna guère d'explications particulières.

Quant aux démons, jusqu'à la fin du II[e] siècle, à la suite du Pseudo-Hénoch, on les considéra comme les enfants des anges séduits par la beauté des femmes. Origène exerça sur ce point une grande influence. Les anges avaient péché, selon lui, avant l'existence du monde, par des actes que nous ignorons. S. Jean Chrysostôme enseigna que les démons, comme Satan, avaient péché par orgueil, en voulant s'élever au-dessus de leur condition. — A la suite de l'épître aux Ephésiens et de la 1[re] épître de S. Pierre, on plaça généralement dans l'air le domicile de tous les esprits mauvais. On croyait que, pendant la durée du monde actuel, les démons étaient exempts des peines sensibles. D'ailleurs, la théorie qui admettait leur conversion finale, eut longtemps de nombreux partisans. Toutes ces assertions nous paraissent bien absolues.

— M. Georg Stuhlfauth a traité récemment des anges dans l'art chrétien primitif (*Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Freib. i. B., Mohr, 1897). Il donne une étude générale sur la conception du type de l'ange en Judée et en Occident, d'après les données littéraires, et une iconographie qui ne néglige aucune des scènes figurées, bibliques ou légendaires, où apparaissent les anges.

— Le règne de Théodose le Grand marque la dernière phase des luttes séculaires livrées par le paganisme au christianisme ; la législation chrétienne s'y est fixée et l'arianisme y a reçu son coup de mort. Depuis le temps de Baronius, la critique des sources a marché M. G. Rauschen a cru le moment venu de soumettre à un examen approfondi les matériaux se rapportant à cette époque (*Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395. Freib. i. B. 1897).

— A lire dans la *Revue des questions historiques* (Juillet 1898) l'article de M. Paul Allard sur *Saint Basile avant son épiscopat*. Les paragraphes consacrés à *La retraite* et à *La vie monastique* du saint sont spécialement intéressants.

— M. P. Ladeuze, docteur en théologie de Louvain, a pris

comme sujet de sa dissertation inaugurale, une *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*. Il traite successivement des sources de l'histoire du cénobitisme pakhômien; de l'histoire externe du cénobitisme pakhômien et en particulier de la chronologie de la vie de Pakhôme, de ses premiers successeurs et de Schenoudi ; de l'organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi, de leurs règles ; enfin, par manière d'appendice, de la chasteté des moines pakhômiens. Il cite à ce sujet les diverses assertions de M. Amélineau. « En somme, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels : c'est là le bilan de l'Égypte monacale. » — « Il reste acquis à l'histoire que leurs mœurs étaient horribles », etc., etc.. Après avoir examiné en détail toutes les pièces du procès, après les avoir discutées avec une remarquable érudition, M. Ladeuze arrive à cette conclusion que ni les arguments a priori, apportés par M. Amélineau, ni les faits cités dans les documents ne justifient l'appréciation du professeur de Paris.

Nous reviendrons plus tard sur cette remarquable publication. Elle s'impose à l'attention de tous ceux qui s'appliquent de l'étude des premiers siècles chrétiens.

— L'ABBÉ MARIN. *Les Moines de Constantinople, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius* (330-898) Paris, Victor Lecoffre, 1897. L'histoire générale des moines de Constantinople restait à écrire ; cette lacune vient d'être comblée par M. Marin, et d'une façon très heureuse. Son ouvrage est divisé en cinq livres, dont voici les titres : les monastères, les moines et la vie religieuse, les moines et le pouvoir spirituel, les moines et l'autorité impériale, l'activité intellectuelle des moines de Constantinople.

Dans sa thèse latine pour l'obtention du titre de docteur ès-lettres, (De Studio cœnobio Constantinopolitano, Paris, Lecoffre, 1897) M. Marin a étudié les origines, l'histoire intérieure et extérieure du célèbre monastère de Studion à Constantinople.

— M. H. MAUERSBERG s'est occupé des origines du mouvement ascétique en Occident, *Die Anfänge der ascetischen Bewegung im Aberlande. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sitte*, Königsberg, 1897.

— M. Traube étudie l'histoire du texte de la règle de S. Benoît : *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, Munich, 1898.

— Le deuxième volume du *Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis* du P. Nilles (Œniponte, Rauch (K. Pustet), 1897) traite du propre des saints. Le livre I n'a d'autres divisions que celles de l'année liturgique grecque. A la fin de cette partie, un paragraphe est consacré aux fêtes populaires des Italo-grecs, chez qui s'est produit un mélange des usages grecs et des usages latins. Le deuxième livre comprend cinq chapitres sur l'année ecclésiastique des Arméniens, des Syriens d'Antioche, des Syro-Chaldéens du Malabar, des Chaldéens catholiques et des Nestoriens, et enfin des Coptes.

— Les protestants d'Allemagne ont inventé un nouveau moyen de prosélytisme : c'est de se livrer aux œuvres charitables ; ce qu'ils appellent la *Mission intérieure*. Le P. Cyprien expose leurs procédés et les résultats qu'ils ont obtenus dans son ouvrage *Le prosélytisme en Allemagne et ses moyens d'action*.

— *La Russie et l'union des Églises*, par C. Tondini de Quarenghi, Paris, Lethielleux, 1897. — Cet ouvrage est puisé dans l'histoire du passé, dans les publications russes et ruthènes, dans une expérience personnelle. Il a le grand avantage de faire connaître l'état d'âme du peuple et du gouvernement russe vis à vis de la question religieuse.

ANNÉE 1898.

Mélanges.

Comptes-rendus.

CHRONIQUE.